ARCHIVES DE PHILOSOPHIE

VOLUME XVIII



BEAUCHESNE ET SES FILS
PARIS, RUE DE RENNES, 117

ARCHIVES DE PHILOSOPHIE

VOLUME XVIII — CAHIER I

SUAREZ
Modernité traditionnelle de sa philosophie

PAR

P. MESNARD, C. BURDO, B. ROMEYER, G. JARLOT, G. PICARD



BEAUCHESNE ET SES FILS

PARIS, RUE DE RENNES, 117

MCMXLIX

1949-52

SUAREZ (1548-1948)

Modernité traditionnelle de sa philosophie

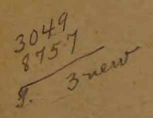
Entreprises à l'occasion du IVe *centenaire de naissance du jésuite espagnol Suarez, les études qui forment le présent cahier des Archives vont mettre en relief la modernité à la fois traditionnelle et critique de sa philosophie.*

Cette modernité apparaît d'abord dans la pénétration progressive des Disputationes metaphysicae *au sein des universités allemandes du XVII*e *siècle. M. Pierre Mesnard nous en raconte l'histoire. Il montre, par là même, comment l'ontologie de Suarez devait servir de base à la métaphysique de Leibniz. Purement historique aussi, la* Note *du P. Ch. Burdo précise la part rationnelle qui revient au jésuite dans la conception des durées multiples.*

Les autres contributions sont, tout ensemble, historiques et doctrinales.

Les controverses suscitées par Surnaturel *du P. de Lubac invitaient à fournir un exposé critique de la théorie suarézienne d'un état de « nature pure ». Le P. B. Romeyer, qui s'en est chargé, fait voir comment cette théorie se borne à expliciter les exigences fondamentales de la raison humaine et de la foi catholique. Ce premier progrès, qui est pour une bonne part à l'actif de Suarez, en appelait un autre, plus profond : il restait en effet à montrer comment, sans rien perdre de son absolue gratuité surnaturelle, la grâce divine répond à un désir docile à Dieu de notre être intime, comment elle le comble. Voilà plus d'un demi-siècle qu'un très grand penseur catholique a commencé d'étudier ce point d'insertion. Mais, ainsi qu'il a fini lui-même par le voir nettement, il ne se laisse découvrir qu'à ceux qui possèdent le vrai sens d'un état de nature pure et en reconnaissent la nécessité. Il faut ici, pour dépasser Suarez, passer par lui.*

Mieux encore qu'aux frontières du naturel et du surnaturel, Suarez est chez lui dans les questions de philosophie morale et juridique. Documentée et fouillée au point d'être renouvelante, l'étude du P. G. Jarlot sur « les idées politiques de Suarez et le pouvoir absolu » en témoigne à souhait.



Sur le terrain de la métaphysique pure, où l'auteur des Disputationes *innove sans laisser de demeurer thomiste, c'est une large et sereine synthèse que livre le P. G. Picard. Comparé à saint Thomas, Suarez ne lui paraît pas être un géant. Mais, toute mue par sa préférence du solide au systématique, sa critique a cependant réalisé des progrès véritables.*

La Rédaction.

COMMENT LEIBNIZ SE TROUVA PLACÉ DANS LE SILLAGE DE SUAREZ

I. Les emprunts faits par Leibniz découvrent le problème général de l'influence suarézienne sur la philosophie universitaire luthérienne.

L'histoire de la philosophie reste malheureusement aux yeux de nos contemporains une discipline scolaire. Elle est de ce fait un peu pressée, et, désireuse de ne pas surcharger la mémoire des étudiants par un amas de connaissances inutiles, elle vise à l'essentiel, c'est-à-dire à la connaissance des grands systèmes. De là jaillit une impression, souvent mal fondée, mais toujours difficile à dissiper, celle d'une continuité entre ces systèmes qui rivent les principaux penseurs les uns aux autres, au détriment d'œuvres intermédiaires, qui ont souvent eu plus d'influence réelle sur la préparation lointaine, voire sur la cristallisation même des doctrines retenues, en tout cas presque toujours sur les cadres qui leur ont été imposés et auxquels elles se sont conformées.

Le cas de Leibniz est à cet égard singulièrement édifiant. Vu à travers notre tradition française, Leibniz est un disciple de Descartes et son étude se réduit le plus souvent à séparer les points où il apparaît orthodoxe de ceux où il se proclame lui-même en rupture avec la philosophie cartésienne, Mais, vu dans la perspective de l'histoire de la philosophie allemande, comme il n'a pas de précurseur à sa taille il prend lui-même figure de génie solitaire dans la préhistoire de l'idéalisme germanique. Nous voudrions montrer dans cette étude qu'il n'appartient pas à la catégorie des « hommes isolés », mais qu'il s'inscrit dans une tradition très générale, celle de la philosophie universitaire allemande des seizième et dix septième siècles.

L'étude de cette philosophie ne manque d'ailleurs pas d'attrait car elle nous révèle une évolution remarquable au sein de la culture « évangélique », celle précisément qui nous conduit de Luther à Leibniz et à Wolff. Nous savions déjà, et par les déclarations expresses de Leibniz et par les nombreuses citations de ses œuvres, que ce philosophe *luthérien* (et qui savait au besoin défendre sa qualité de luthérien contre les convertisseurs de Mayence ou de Paris) n'en avait pas moins plongé profondément dans la philo-

sophie scolastique. Une lecture attentive de la *Théodicée* ne nous laisse aucun doute sur la nature de cette scolastique : il s'agit de la grande école espagnole qui gravite autour de Suarez. Or, de nombreux sondages chez les contemporains ou les prédécesseurs de Leibniz conduisent à des découvertes semblables. Conclusion scandaleuse, lorsque l'on se rappelle les anathèmes célèbres de Luther et de Mélanchthon, contre la scolastique, contre Aristote, contre toute philosophie spéculative. Comment les universités luthériennes ont-elles été amenées non seulement à réintroduire Aristote, mais à remettre en honneur l'enseignement de la métaphysique jusqu'à reconnaître au jésuite Suarez une primauté officielle dans la liste des auteurs enseignés : telle est la question que nous nous proposons d'étudier dans cet essai. La discussion fera apparaître des raisons doctrinales et sociologiques d'une telle importance qu'elles expliqueront pourquoi il ne pouvait pas y avoir de métaphysique indigène dans les universités allemandes avant Christian Wolff, et comment Leibniz ne pouvait manquer de se trouver placé pour sa formation métaphysique dans le courant le plus profond de la philosophie universitaire allemande entre 1590 et 1665, j'entends l'ontologie suarézienne.

2. Au point de départ Luther condamne Aristote et toute la philosophie.

Si nous voulons comprendre la continuité de cette évolution, il nous faut tout d'abord réaliser l'importance exceptionnelle des universités dans la vie culturelle allemande du seizième siècle. Aux cinq universités vraiment médiévales, c'est-à-dire fondées avant le quinzième siècle, Cologne, Leipzig, Prague, Vienne et Heidelberg, des fondations nouvelles destinées à perpétuer la gloire des princes allemands et à augmenter l'influence politique de ces nouveaux mécènes ne cessaient de s'ajouter.

On en voit apparaître plus de onze entre 1450 et 1506, qui s'étaient assignées « comme tâche principale de publier et de commenter les textes antiques » [1]. La floraison de l'humanisme allemand sous toutes ses formes se rattache, beaucoup plus qu'on ne le suppose, à la vie de ces centres intellectuels. C'est ainsi que la querelle de Reuchlin, qui mobilisa les ardeurs germaniques avant la révolution luthérienne, doit apparaître avant tout comme l'opposition de Tübingen et des universités nouvelles aux hommes et aux idées des universités traditionnelles, dont Cologne restait

1. Roland d'Amat, *La fin du Moyen Age et le seizième siècle*, p. 485.

la principale. Autant que les « querelles de moines », les rivalités d'universités dominent toute l'expansion de la réforme allemande. Luther lui-même ne se comprendrait pas sans le milieu de Wittemberg qui groupe autour de lui toute une pléiade de professeurs largement ouverts à l'esprit nouveau dans lesquels il trouvera un grand nombre de collaborateurs et au besoin quelques rivaux.

On sait à quel point les traditions pédagogiques contribuèrent à former le pression culturelle sous laquelle le moine augustin se sentait étouffer avant de lui échapper par une explosion intégrale. Toutes les normes traditionnelles dans lesquelles l'effort persévérant de la civilisation occidentale avait su réaliser la transition de l'antiquité païenne à la chrétienté organique, sont rejetées d'un seul coup. L'Église catholique apparaît comme une caricature d'organisation politique surimposée au spirituel, la théologie scolastique comme un moyen d'épuiser la sève évangélique dans les canaux d'une discipline païenne, le droit romain comme une digue opposée au progrès de la charité et de la liberté chrétiennes. Avant que la bataille des Indulgences ne l'ait mis en posture de révolté puis de schismatique, Luther a déjà pris parti contre la théologie classique, et il engage dans sa querelle l'université de Wittenberg : Le 4 septembre 1517 il fait soutenir à son élève François Gunther de Nordhausen 97 thèses qu'il a rédigées lui-même et qui sont dirigées contre la Scolastique et contre Aristote. Dans chacun de ses écrits ultérieurs, le ton ne cessera de s'élever contre le penseur païen et les « sophistes » qui l'ont introduit dans l'Église, à savoir les grands maîtres de la pensée médiévale, de Pierre Lombard à Thomas d'Aquin. Passion qui s'exaspère naturellement dans la controverse et qui atteint son comble entre 1521 et 1525. Les Docteurs de Louvain, puis de Paris ayant pris position contre la nouvelle doctrine, Luther leur répond en appliquant aux Universités « papistes » une condamnation prophétique. Ces écoles de Satan étaient pour lui les puits de l'âme décrits par l'*Apocalypse* et d'où s'élancent, dans la fumée, une multitude de sauterelles avec un pouvoir semblable à celui des scorpions de la terre. En passant au service de l'Antéchrist, la Sorbonne est devenue « la plus grande prostituée qui ait paru sous le soleil et la porte d'entrée de l'Enfer » [1].

A cette condamnation des institutions, la lutte contre Érasme devait substituer une condamnation des doctrines. L'humanisme catholique qui était pourfendu dans le « *De servo arbitrio* » pour

1. Cité par GRISAR, *Martin Luther*, p. 128.

avoir pris la relève de la Scolastique médiévale et la défense des valeurs classiques. Érasme y était défini non comme un disciple de l'Évangile mais comme un nouveau Lucien. Toutes les autorités alléguées par lui pour la défense du libre arbitre et des bonnes œuvres étaient autant de sophistes descendants eux-mêmes des sophistes païens dont ils ont inoculé la pestilence à la doctrine catholique.

Tu t'efforces de nous détourner de l'Écriture Sainte afin d'introduire tes abominations dans l'Église, par le canal de la Philosophie... Tu t'efforces de nous détourner de l'Écriture Sainte au profit des doctrines étrangères et passagères, corrompant la simplicité et la sincérité de la piété chrétienne en y introduisant des frivolités humaines. (*De Servo arbitrio*, traduction de Rougement, p. 39 et 100).

La Philosophie tout entière faisait à ce titre l'objet d'une condamnation radicale, en tant que « doctrine étrangère et inutile aux chrétiens » [1]. Aristote lui-même était banni sans recours.

Ceci montre que les plus hautes vertus des païens, les meilleurs enseignements des philosophes et tout ce qu'il y a de plus noble en l'homme peuvent bien être tenus pour bons par le monde, mais ne sont rien que chair devant Dieu et soumis au règne du Diable, c'est-à-dire impies et sacrilèges, et mauvais en tout [2].

A Wittenberg, les autres réformateurs professent alors la même doctrine et partagent les mêmes excès. Dans les divers écrits où il prend la défense de Luther, Mélanchthon n'hésite pas à jeter violemment Aristote par-dessus bord. C'est ainsi qu'il récuse aux Docteurs parisiens l'autorité du Philosophe : « *Quid ad nos, quid Aristoteles impurus homo dicat* ? » Quand la théologie nouvelle se constitue péniblement, dans cet amas de propositions éparses que forme la première édition des *Loci communes rerum theologicarum* (1521), Mélanchthon prétend se passer des services d'Aristote dont la doctrine et les règles ne servent qu'a entretenir l'esprit querelleur des scolastiques attardés :

Aristotelis doctrina est in universum quaedam libido rixandi, ut eum inter paraneticae philosophiae scriptores ne postremo quidem loco dignemur... Quid ad me quid senserit ille rixator [3] ?

Il semblait donc que la cause fût entendue, que la théologie scolastique d'une part, Aristote et toute philosophie d'autre part,

1. *Ibidem*, p. 100.
2. *Ibidem*, p. 255.
3. *Op. cit.*, Tit. *De peccato.*

dussent à jamais être exclus du paradis pédagogique à la porte duquel l'archange Mélanchthon brandissait son épée flamboyante.

La vie en décida autrement.

3. Mélanchton et les nécessités de l'enseignement le forcent a garder au moins la dialectique.

Et d'abord, la doctrine nouvelle avait besoin d'un centre d'organisation et de rayonnement. Ce centre ne pouvait être que l'Université de Wittenberg. Mais qui dit université dit étudiants, et il ne pouvait être question de conserver autour des chaires l'ardente clientèle juvénile dont les réformateurs tiraient à la fois leur substance et leur autorité sans lui donner enseignement dépourvu de toute valeur « utilitaire » et de toute tradition classique. N'oublions pas que Mélanchthon lui-même n'avait été appelé à Wittenberg que pour y enseigner le grec dans la chaire nouvellement créée à cet usage et pour y procurer une édition d'Aristote. S'il avait troqué en 1519 sa chaire d'humanités contre une chaire de théologie, il restait beaucoup mieux à son aise dans son ancienne discipline que dans la seconde, où d'ailleurs il ne reçut jamais le bonnet de docteur. On s'en aperçut au manuel de type très érasmien qu'il distribua à ses étudiants dès 1524, un *Enchiridion* contenant des prières et des conseils de morale pratique, ou les extraits de la Bible voisinaient avec les dits des sept sages et des citations de Plaute.

Cette évolution pédagogique traduisait d'ailleurs une évolution doctrinale et marchait de pair avec elle, comme l'a si bien noté Imbart de la Tour : « Sous l'influence de l'humanisme, sous l'expérience des événements, il avait senti le besoin de revenir à des notions plus justes de la nature humaine, de la loi morale, du pouvoir relatif à l'homme pour le vrai comme pour le bien. Ces tendances l'avaient conduit peu à peu à restaurer l'aristotélisme si vivement combattu par Luther et par lui-même aussi en 1521. Dès 1529, il avait fait imprimer les deux premiers livres de l'*Éthique* avec les Scholies, et en 1532, le troisième et le cinquième livres (celui où précisément se trouve la théorie de la justice). Entre temps, en 1530, il avait commenté le traité *Des Devoirs* de Cicéron. Le moralisme de la philosophie antique reprenait donc sa place à Wittenberg et, en 1535, Mélanchthon pouvait écrire au chancelier de Bavière, Eck : « Tu juges avec raison qu'il est de l'intérêt du public qu'Aristote soit conservé, soit enseigné dans les écoles... Sans lui, on ne peut garder la pure philosophie et même

nous n'avons aucune bonne méthode pour enseigner ou pour apprendre [1]. »

Ce changement d'attitude n'a pas échappé à Bayle, historien très averti des polémiques entre docteurs et Universités de tendances contraires. Aussi rappelle-t-il les termes éloquents avec lesquels Mélanchthon s'efforce, dans la préface de sa *Dialectique* (1528), de remonter le courant luthérien : « *Hos et adhortor, et propter gloriam Dei et propter Ecclesiae salutem obtestor, ne dialecticem negligant, nec applaudant insulsis sermonibus eorum qui vituperant eam et Ecclesiae inutilem esse etc... : imo Dialectica opus est non solum ut doctrina lucem habeat, sed etiam ut sit concordiae vinculum.* » Dans son discours sur Aristote (cf. *Declamationes.* t. III), le Réformateur allait jusqu'à prouver non seulement la nécessité de la Dialectique mais encore la précellence d'Aristote sur tous les autres philosophes : « *Nunc quaedam de genere Philosophiae addam, cur Aristotelicum maxime nobis in Ecclesia usui esse arbitremur. Constare arbitror inter omnes, maxime nobis in Ecclesia opus esse Dialectica, quae methodos recte informat, quae dextere definit, juste partitur, apte connectit, judicat et divellit monstrosas connexiones. Hanc artem qui non norunt lacerant materias explicandas, ut catuli panniculos. Libet enim uti Platonis similitudine. Vere eam Plato laudibus effert, inquiens igniculum esse, quem Prometheus e caelo attulerit, ut in mentibus hominum lumen accenderet ad recte judicandum. Sed artis praecepta nusquam tradit. Carere igitur Aristotelis monumentis non possumus* [2]. »

On devine la véritable fureur que les luthériens déclarés devaient éprouver à la lecture de ces lignes. En 1536, la coupe est pleine et menace de déborder. Conrad Cordatus, ami et commensal de Luther, fonce avec force contre celui que son maître appelle alors « l'entremetteur érasmien ». Luther n'ose pourtant pas rompre avec Mélanchthon et se contente de déclarer : « Il faut qu'une bonne fois je tranche la tête de la philosophie. Dieu m'y aidera puisqu'ils le veulent ! ». En 1547, c'est Jacques Schenk qui reprend l'attaque, et si violemment que le prince électeur doit couvrir l'helléniste. Luther, exaspéré, se voit forcé de reconnaître « qu'il ne pouvait cependant pas chasser Mélanchthon de l'Université ». [3]

Dès lors la cause est entendue. Si Mélanchthon reste jusqu'au bout exposé aux coups de boutoir les plus désagréables, du moins,

1. Imbart de la Tour, *Les origines de la Réforme*, t. III, *l'Évangélisme*, Paris, 1914, p. 546. Le dernier texte cité de Melanchton, tiré du *C. R.*, t. II, p. 956.
2. Cité par Bayle, *Dict. critique*, article *Melanchton*, note K.
3. Cf. Grisar, *op. cit.*, p. 294-295.

le partisan d'Aristote a-t-il fait prévaloir son avis en ce qui concerne la continuité de la vie universitaire et de ses traditions pédagogiques. Là aussi Érasme avait vu plus loin et plus juste que les réformés d'Allemagne quand il leur écrivait en plein tumulte : « *Nonne Melanchthon aliquando damnavit scholas publicas ? Nunc hic dicit, maneant scholae quae bonae sunt, vitia corrigantur* [1]. » En définitive l'Électeur, Mélanchthon et Luther tenaient également et pour des raisons diverses à ce que les facultés de Wittenberg respectent des *bonae scholae* et c'est ainsi que furent sauvés Aristote et la Dialectique.

La nouvelle situation qui s'ensuivit correspond à peu près à l'ambiance des *Propos de table*. Dans son beau livre sur Martin Luther, M. Febvre a trop bien décrit cette dernière phase d'un destin mouvementé pour que nous ayons besoin d'y insister longuement [2]. Le réformateur tend de plus en plus à l'implantation séculière, qui ne se fait le plus souvent qu'au détriment de la doctrine : préoccupé de l'avenir, il surveille d'un œil jaloux l'épanouissement des études et la prospérité de son université. Sans doute s'enhardit-il encore, entre deux choses, jusqu'à traiter Aristote d'« âne oisif » et à dénigrer son Intelligence suprême, aussi indifférente à l'homme que les dieux lointains d'Épicure. Mais il doit reconnaître son intérêt pédagogique : « Je sais bien qu'Aristote est un bon dialecticien, même parfois rusé et qui a observé dans son enseignement une méthode rigoureuse et des procédés exacts [3]. » Cela suffit pour éviter toute condamnation radicale, car sur la dialectique, Luther a fini par se faire une raison. Sans doute existe-t-il des génies supérieurs (au nombre duquels il se place en toute simplicité) qui n'ont pas besoin de dialectique : « il existe de ces têtes naturellement bien faites qui sont fort capables de raisonner et de compter mentalement ». Mais les autres, c'est-à-dire le commun des mortels, ne sauraient sans danger mépriser une discipline aussi utile à la vie pratique. « La dialectique est nécessaire. On en a besoin non seulement dans les écoles, mais encore au consistoire, au tribunal, dans les églises. » Et de disserter fréquemment sur ce sujet, et de renvoyer l'interlocuteur à l'exemple de maître Philippe qui reçoit à l'occasion mainte bourrade affectueuse. Les derniers scrupules semblent avoir été levés par la découverte du texte de saint Paul dans l'*Épître à Tite* (1,9) où

1. Érasme, *Epistola ad Fratres Germaniae inferioris*.
2. Cf. Lucien Febvre, *Un destin, Martin Luther*, IIIe partie : le Repli.
3. *Propos de table*, traduction Sauzin, pp. 477 et 481.

Luther semble avoir trouvé la justification de ces études libérales « afin d'être capable d'exhorter selon la saine doctrine et de réfuter les contradicteurs [1] ».

4. Mauvais état des études a la fin du seizième siècle. Dangers de la situation. L'infiltration ramiste est repoussée à Helmstedt.

Il n'en reste pas moins que, lorsqu'après Luther Mélanchthon mourut à son tour en 1560, la situation des études était loin d'être florissante. Le soulèvement des paysans puis les guerres de religion avaient fortement ébranlé les universités dont les docteurs, souvent chassés de leur chaire par le triomphe du parti adverse, devaient parfois subvenir à leurs besoins pendant de longues années en exerçant quelque métier manuel. Suivant le mot de M. Renaudet « le luthéranisme n'alimentait déjà plus qu'une vie intellectuelle et religieuse d'assez faible intensité [2]. » Les générations suivantes aboutissaient à une situation encore plus paradoxale. Alors que sur le plan politique le luthéranisme l'emportait décidément, ses universités se trouvaient impuissantes à remonter le courant, tandis que la pensée calviniste ou « réformée » s'appuyait sur l'enseignement de Genève et sur l'activité un peu brouillonne mais débordante des universités néerlandaises et des cénacles polonais [3], tandis que la reconquête catholique s'appuyait sur les fortes institutions des jésuites, en particulier le *Collegium Germanicum* de Rome (1552), les collèges de Prague, Innsbrück, Vienne (1551), Mayence (1551), Trèves (1560), Braunberg (1565) la centrale d'Ingolstadt (1556) et l'université de Dillingen [4]. Schnürer insiste à bon endroit sur l'importance de cette dernière place. Son essor spirituel remonte au dominicain Soto, l'un des plus grands théologiens du siècle, le confesseur Charles-Quint. Mais Soto se rendant compte de la nature du travail à accomplir y attira lui-même les jésuites qui y édifièrent d'abord un scolasticat puis une université (1551). C'est à Dillingen que se révéla *Grégoire de Valentia*, qui après avoir enseigné deux ans continua pendant 22 ans son activité à l'université d'Ingolstadt, bientôt secondé par l'infatigable Jakob Gretser et le tyrolien Adam Tanner. C'est

1. Cf. sur la dialectique tout le passage de *Propos de table*, *op. cit.*, pp. 462-469.
2. Hauser et Renaudet, *Les débuts de l'âge moderne*, p. 510.
3. Pour avoir une idée de la concordance des doctrines et des écoles, on se reportera avec fruit au Tableau de concordance chronologique situé à la fin de P. Mesnard, *L'essor de la philosophie politique du XVIe siècle*, aux index et à la table des matières détaillée du même ouvrage.
4. Cf. Hauser, *La prépondérance espagnole*, p. 29.

par Dillingen et Ingolstadt que s'établit le lien entre les universités allemandes et la renaissance théologique de Salamanque et de Coïmbre. « Valentia ouvrit ainsi l'accès à une influence beaucoup plus forte et plus étendue, celle que la philosophie de Suarez allait connaître en Allemagne. [1] »

Pour résister à des influences aussi fortes que celles que l'Allemagne luthérienne éprouvait sur toutes ses frontières, les constructions dogmatiques et pédagogiques laborieusement édifiées par les premiers réformateurs n'étaient pas assez puissantes. La permanence de l'orientation première assignée par Mélanchton fut loin d'être aussi nette qu'on se le représente d'ordinaire. Les chocs de tendances, les conflits de doctrines ne furent pour ainsi dire jamais absentes des universités allemandes jusqu'à leur assoupissement prékantien. Pour nous en tenir au seizième et dix-septième siècle, nous devons souligner particulièrement l'importance critique des années 1600 qui virent se consommer l'échec complet du Ramisme et se réaliser par contre-coup l'adoption de la métaphysique suarézienne.

Il nous est très difficile de nous représenter exactement la valeur que les contemporains ont pu attacher aux écrits et à la personne de Ramus. Cet éternel opposant, jaloux à la fois des docteurs de la Sorbonne et des professeurs royaux du Collège de France, avait déclaré une guerrre à mort à Aristote. Dans ses *Animadversationes metaphysicae* (1551) dirigées avant tout contre ses collègues « padouans », il anathématisait le docteur païen et s'« étonnait » qu'on puisse admettre dans les écoles une physique qui enseigne l'éternité du monde, une métaphysique pleine d'impiété » ! Il adressait donc au roi de France ses « *advertissements sur la réformation de l'université de Paris* » (1562) et s'efforçait de définir la doctrine à y enseigner. Malheureusement celle-ci ne brille, comme l'ont si bien montré A. Franck [2] et Émile Bréhier [3], ni par la force ni par la nouveauté ! La *Dialectique* que le réformateur proposait dès 1555 n'est en somme qu'un aristotélisme honteux où les *Topiques* empiètent sur le champ des *Analytiques*, c'est-à-dire où la logique s'ouvre largement à la rhétorique ; Cicéron et Quintilien, de leurs traités oratoires couvraient la nouvelle méthode « d'invention ».

1. SCHNÜRER, *Katholische Kirche in der Barockzeit*, Paderborn, 1937, p. 301. Cf. W. HENTRICH, *Gregor von Valencia und die Erneuerung der deutschen Scholastik im 16 Jahrhundert* (*Festgabe Jos. Geyser*, Regensburs 1930) et ROMEYER, *Dictionnaire de Théologie catholique*, art. « Valencia ».
2. Cf. A. FRANCK, *Histoire de la Logi que*, p. 247
3. Cf. E. BRÉHIER, *Histoire de la philosophie*, Moyen Age et Renaissance, pp. 770-775.

Ramus, qui appartenait à la religion réformée, rencontant peu d'appui en France, essaya de rallier à sa thèse les universités allemandes. Il y trouvait bien des antécédents favorables. Le grand humaniste Rodolphe Agricola, qui fut probablement la source principale de la dialectique ramiste, avait déjà développé des vues analogues dans son ouvrage *De inventione dialectiçae* (Cologne, 1527 ; réédité à Paris en 1529), également placé sous le signe du « *De Oratore* ». On se rappelle en outre qu'elle avait été l'attitude de l'église évangélique envers Aristote dans les années 1520 à 1530. Mais lorsque Ramus se décide à porter la bonne parole outre-Rhin, nous sommes déjà en 1568 et les esprits ont évolué. Luther et Mélanchton sont morts et l'influence d'Aristote s'est partout consolidée. Aussi le novateur est-il plus que fraîchement accueilli, même à l'université de Heildelberg, où les étudiants lui organisent un chahut en règle. Il n'en réussit pas moins à grouper autour de son nom un certain nombre de partisans, mais l'énergique réaction de Pareus extirpe définitivement le ramisme vers l'année 1590.

Plus difficile encore à définir dans les facultés luthériennes le ramisme semble y avoir opéré sur une formule assez vague le rassemblement de tous les mécontents. Il est surtout le fait de théologiens zélotes qui prétendent incarner le véritable esprit du fondateur. Désirant garder pour eux le bénéfice des définition dogmatiques et des applications disciplinaires, ils s'opposent à toute contrainte théorique ou pratique, aussi bien à la « formule de concorde » établissant une orthodoxie officielle qu'à l'élaboration rationnelle d'un contenu théologique, capable de définir une vérité objective. Poussés dans leur dernier retranchement, ils vont jusqu'à enseigner avec Hoffman qu'il existe deux vérités absolument étrangères et que l'homme ne saurait concilier les principes de la foi et ceux de la raison [1].

L'agitation de ces *ramistes* causa les plus grandes perturbations dans l'université de Helmstedt aux environs de 1588. En fin de compte, les extrémistes y essuyèrent un grave échec et leur doctrine, en la personne de Hoffman, fut condamnée en 1593 par les théologiens de Wittenberg, de Leipzig et de Iéna. Bayle, qui rapporte toute cette crise avec son érudition et sa perspicacité habituelles note à ce sujet un point important : « Il est à remarquer que les Professeurs en Philosophie se rangèrent du côté le plus

1. *De usu et applicatione notionum logicarum ad res theologicas*, Francfort, 1596 ; *De duplici veritate*, Magdeburg, 1600.

favorable aux orthodoxes [1]. » Ceux qui s'étaient refusés à admettre « qu'une chose puisse être vraie en Philosophie et fausse en Théologie », sortaient victorieux de la bagarre. A Helmstedt, à Wittenberg, à Leipzig et à Iéna, on admettait désormais non seulement la légitimité de la dialectique, mais l'opportunité et la nécessité de son enseignement. Les hommes qui avaient sauvé du même coup le respect de l'orthodoxie et l'honneur de la philosophie y gagnaient dans l'église luthérienne une autorité incomparable. Johannes Caselius et Cornelius Martini sauront, le moment venu, s'en servir pour imprimer à la philosophie universitaire une orientation nouvelle.

5. La méthode des lieux théologiques se révèle périlleuse.

Nous avons vu comment Luther lui-même avait fini par se rallier aux positions de Mélanchthon. Dans l'Église luthérienne se dégageait peu à peu une voie moyenne sur les rapports de la théologie et de la philosophie, si imprudemment méconnus par les ramistes de Helmstedt. Elle consistait à rejoindre, au niveau de l'exposition, les deux éléments laissés par Mélanchthon, la matière doctrinale et la forme dialectique. La notion de *lieu théologique*, à laquelle s'était rallié le grand réformateur, paraissait parfaitement apte à ce travail qui accordait par ailleurs toute satisfaction aux très nombreux partisans de l'intervention dialectique. Aussi bien voit-on se développer, à Helmstedt même, qui devient pour toute cette période le centre le plus actif de la pensée luthérienne, plus d'une initiative de ce genre. Citons en particulier l'ouvrage si curieux de Pezelius, *Argumenta Melanchtonis* (1578), essai de systématisation plus logique et plus étoffé des *Loci communes* et de leur commentaires adéquats.

Cette méthode nouvelle pouvait conduire assez loin. Dans l'Église catholique l'école de Salamanque, issue de l'enseignement de Vitoria, l'a pratiquée avec fruit, et elle a produit au moins un chef-d'œuvre, les *Lieux théologiques* de Melchior Cano [2]. Mais le dominicain espagnol ne se contentait pas de suivre les conseils de Rodolphe Agricola, il disposait d'une substance théologique déjà admirablement préparée, la *Somme* de saint Thomas d'Aquin et de notions fort précieuses sur le magistère de l'Église et sa tradi-

1. *Dictionnaire critique*, article « Hoffman ».

2. *De locis theologicis libri duodecim*, Salamanque, 1563. Cf. Albert Lang *Die loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises* (Munchener Studien zur historischen Theologie, Heft 6.), Munchen 1925.

tion doctrinale — choses extrêmement importantes si l'on se rappelle que des diverses directions où chercher les lieux débattus sept nous renvoyaient à l'autorité contre trois seulement à la raison. Il est bien évident qu'après cinquante ans à peine de traditions religieuses plus que mouvementées, l'Église luthérienne ne pouvait posséder une matière théologique de qualité comparable. Aussi est-ce plutôt sur la forme qu'elle fit porter son effort. Et ici se reposait le problème philosophique.

6. Impossibilité de s'en tenir a la dialectique, voire au seul Aristote.

A vrai dire, la situation n'apparaissait pas de ce côté non plus comme bien satisfaisante. Les traités que Mélanchthon avait destinés aux universités s'étaient, à l'usage, révélés trop faibles et trop incomplets. Soixante ans plus tard, on s'aperçoit des dangers que présentent pour les étudiants des ouvrages de seconde main et des encyclopédies mutilées. Il faut rééditer Aristote et en particulier l'Aristote méconnu de Mélanchthon, l'auteur de la *Métaphysique.* L'on ressuscite donc à Wittemberg en 1594 un manuel vieux de plus de cent ans, l'*Epitome Metaphysicae aristotelicae* de Jean Versor (1491). L'éditeur, Salomon Gessner, y déplore également deux choses, le discrédit où l'on a laissé tomber la véritable philosophie, par hostilité pour la scolastique, et la parfaite ignorance où l'abus des manuels et des résumés à conduit la jeunesse : « *Ruditas et inscitia rerum physicarum, ethicarum, politicarum et metaphysicarum.* » Comme le dit si bien Ernst Lewalter en commentant ce texte intéressant : « Entre la Scylla de l'ancienne scholastique et le Charybde de la nouvelle inculture il s'agissait de trouver une *via media* qui conserve le fonds de l'ancienne scholastique et l'améliore par les bons apports de l'esprit nouveau [1]. » Au lieu d'abreuver les jeunes gens à des rigoles ou à des mares, il fallait les conduire aux véritables sources et leur rendre le bénéfice du contact vivifiant avec Aristote.

Mais quel Aristote ? Si l'on reste fidèle à l'esprit le Mélanchton, on mettra l'accent sur la dialectique, quitte à ajouter par ailleurs quelques notions de métaphysique, celles que nous apporte justement l'*Epitome* de Versor ou le nouvel *Isagoge in metaphysicam Aristotelis* de Daniel Cramer (1594). Dans ce cas les facultés des arts où l'on enseigne toujours la logique pourraient s'ouvrir lar-

1. Ernest Lewalter, *Spanisch'jesuitische und deutsch-lutherische Metaphysik des 17 Jahhunderts*, p. 31.

gement à l'influence des Italiens qui continuent à cantonner Aristote dans ses œuvres logiques. Les plus à la mode sont pour l'instant Jacques Zabarella (*Commentaria in post. Anal. Aristotelis*, 1582) dont le dernier ouvrage est comme une somme aristotélicienne organisée dans cet esprit : *de rebus naturalibus libri* XXX, *ubi quaestiones quae ab Aristotelis interpretibus hodie tractari solent accurate discutiuntur*, et son ennemi intime, François Piccolomini qui dissimule un traité de dialectique jusqu'au sein de son *Universa philosophia de moribus* (1583). Que si l'Aristote de ces Italiens rebute par son fâcheux penchant à nier l'immortalité de l'âme, [1] on peut rechercher celui, plus orthodoxe, que l'on reconstitue à Salamanque ou à Coïmbre. Et de fait apparaissent les premiers emprunts luthériens aux publications catholiques, telles que l'*Institutio dialectica* de Fonseca (1564) et les *Commentaria* du même auteur *in libros metaphysicorum Aristotelis Stagiritae* (1577).

Mais un besoin nouveau commence à se faire sentir, celui de la métaphysique pour elle-même. L'*Isagoge* de Daniel Cramer a eu un tel succès qu'il a fallu le rééditer en 1601. Or cet ouvrage ne se contentait pas de combler une lacune dans la connaissance d'Aristote, il proclamait la primauté de la métaphysique et la nécessité de l'employer dans la construction d'une théologie positive. Cette fois il ne s'agit plus d'animer par la dialectique une matière dogmatique censée claire par elle-même, il s'agit au contraire d'opérer entre la métaphysique d'Aristote et la Sainte Écriture la *collatio* souhaitée par les Pères. Ce n'est plus un art d'exposition mais un art de compréhension qui est un jeu : faute de notions suffisamment justes et précises enveloppant des êtres déterminées, l'intuition religieuse s'évanouira en vapeurs et l'inspiration confuse des *Schwaermer* fera la loi dans l'Église.

Enfin il y a les nécessités de la polémique anti-calviniste. Elle était à ce moment plus vive que jamais et ses risques n'étaient pas difficiles à mesurer. Un jeune homme d'aussi grand avenir que David Pareus avait pu passer en 1564 de l'évangélisme à la confession réformée avant de devenir le pivot de l'université de Heidelberg. Son hostilité au ramisme, français, logicien et démocratique, ne l'empêchait pas d'écrire en 1596 une *Apologie pour Calvin contre les Luthériens* dont le retentissement fut considérable en Allemagne. Les réponses « évangéliques » s'avéraient un peu lourdes. Albert Graverus, le professeur d'Iéna, se contentait de

1. Cf. le livre posthume de ZABARELLA, *Commentaria in III libros Aristotelis de anima*, 1604.

signaler Calvin comme un nouvel antéchrist (*Bellum Calvini et Jesu Christi*, Magdebourg, 1601) et de dénoncer ses erreurs dans le style des *Propos de table* : « *Absurda absurdorum absurdissima Calvinistae absurda* » (1612).

Cela n'empêchait d'ailleurs pas les relations culturelles de rester assez cordiales entre universités luthériennes et calvinistes, puisque nous voyons par exemple François Junius couper son enseignement à Heidelberg d'un séjour de quatorze mois à Helmstedt *où il fait des cours* en 1578, et un Christophe Pezelius, après avoir publié à Helmstedt en 1578 ses *Argumenta Melanchthonis* participer en 1599 à Heidelberg à l'examen de foi de Vorstius. Mais ces relations ne font que rendre le danger plus pressant ; les Calvinistes raisonnent vite et bien.

Or aujourd'hui, nous dit Gessner, dans la préface de Versor, nombreux sont ceux qui bronchent ou qui restent pantois quand ils ont à se prononcer sur les principes, les causes, les éléments d'une chose, sur sa nature, son unité, son être et sa substance, sur l'essence et la différence, le contraire, la raison ou la conséquence, la possibilité ou la réalité, sur la perfection, sur le rapport du tout et de ses parties, sur la vérité et la fausseté d'une chose, sur sa nécessité, sa contingence ou tout autres questions semblables, que ce soit en théologie ou dans quelque autre discipline.

Il est bien évident que les besoins exposés par Gessner et par Cramer ne pouvaient être satisfaits ni par l'Aristote dialecticien de la tradition luthérienne, ni par leurs propres ouvrages. Il fallait procéder à une réforme hardie, ne retenir du philosophe grec que les dispositions générales et construire une science nouvelle capable de subsister par ses propres forces. C'est ce que comprirent au début du XVII[e] siècle les maîtres de l'université d'Helmstedt, conscients des responsabilités nouvelles que leur assignait leur victoire sur le ramisme.

7. L'école de Helmstedt et le retour a la métaphysique.

Il y a là mieux qu'un cénacle, une *école* qui s'étend au moins sur trois générations et dont l'étude a déjà tenté plus d'un excellent historien.

L'ancêtre est Jean Caselius, qui domine le lot de 1575 à 1613. Humaniste à l'ancienne mode, celle des Cisnéros, des Budé et des Colet, qui n'admettait pas d'opposition manifeste entre le mode des belles lettres et celui des écoles, et qui pensait au contraire que les écoles étaient faites pour les enseigner et les diffuser autour

d'elles. Précepteur du duc Henri-Jules de Brunswick, correspondant de Scaliger et de Casaubon, il a une façade considérable dans toute l'Allemagne protestante : c'est lui qui gagne la bataille contre les ramistes en réalisant contre eux l'union des luthériens orthodoxes, des philosophes et des lettrés.

A ses côtés depuis 1592, Cornelius Martini, de trente ans plus jeune, osera déranger le *ratio studiorum* établi par Mélanchton et y introduire une métaphysique désormais émancipée. Les leçons de 1597, qui marquent l'aube d'une ère nouvelle, ne seront publiées qu'en 1606 à Strasbourg sans son assentiment. L'école de Helmstedt provoque alors une attaque vigoureuse et perfide de Thomas Reid, philosophe écossais enseignant la logique à Rostock, dans ses cours de 1610. Mais avant que celui-ci ne les ait édités (Rostock 1616) un troisième champion a déjà contre-attaqué avec succès : il s'agit de Henningus Arnisaeus. Ses *Vindiciae secundum veritatem pro Aristotele et sanioribus quibusque philosophis* (1611) réfutant d'une manière péremptoire l'accusation de barbarie que les ignorants de bonne ou de mauvaise foi reprendront souvent contre la terminologie métaphysique : « *Scholastici barbare loquuntur de Essentia, Rhaedus barbare de ea sentit* [1]. »

Mais l'effort décisif pour la diffusion de la métaphysique sera fait par les élèves de Cornelius Martini, Hornelius qui lui succédera à Helmstedt, Johann Gerhard qui ira porter la bonne parole à Iéna, et surtout Jacob Martini qui convertira l'université de Vittenberg. Notons enfin pour mesurer l'importance de cette école le théologien Calixte, élève de Caselius et de Cornelius Martini qui développera dans l'Église luthérienne l'esprit de l'irénisme érasmien [2], Hermann Conring, illustre historien, et enfin Nihusius, le « grand converti et fameux convertisseur » dont parle Bayle, qui, passé au catholicisme, invente une méthode nouvelle d'apologétique, *Ars nova* (1633), et entretint avec ses anciens condisciples des polémiques aussi savantes que pacifiques.

Voyons maintenant de plus près l'importance de l'œuvre accomplie. Les leçons de Cornelius Martini non seulement introduisent la métaphysique dans le programme des facultés ès arts, mais elles lui donnent une orientation très nette, l'orientation *ontologique*. Ce dont il s'agit, c'est d'aller au fond des choses, par une connaissance qui nous ramène aux essences premières, à l'être et

1. *Op. cit.*, p. 233.
2. *Epitome theologiae moralis*, 1634 ; *Apparatus sive introductio in studium et disciplinam sanctae theologiae*, Helmstedt, 1656.

à ses modes fondamentaux. Nous assistons donc à une exposition de l'Être suivant le type le plus classique, puisque Martini nous propose comme modèle essentiel le *De ente et essentia* de saint Thomas d'Aquin avec le commentaire de Cajetan. L'étude entreprise n'est donc pas directement destinée à interpréter la parole de Dieu mais jouit d'une existence autonome : la vérité et l'erreur se prouvent sur ce plan par le jugement de la seule raison. Martini n'en prétend pas moins être couvert par l'autorité de Luther et par celle de saint Paul dans l'Épitre aux Romains [1]. Le travail du métaphysicien ne relève de l'œuvre chrétienne que par l'accord habituel de la raison et de la révélation. La lumière naturelle avec laquelle nous avions été créés n'a pas complètement disparu avec la chute : il nous faut entretenir l'*igniculum residuum* qui est encore entre nos mains. Nul meilleur moyen que de s'élever à Dieu par l'usage de la raison pure.

8. CETTE MÉTAPHYSIQUE SE RECONSTITUE AUTOUR DES *Disputationes metaphysicae* DE SUAREZ. INFLUENCE DE JAKOB MARTINI.

Programme légitime, programme ambitieux et que les leçons de Cornelius Martini se bornaient à définir.

L'ontologie est en effet la partie la plus importante, la plus minutieuse et la plus difficile de la métaphysique. Elle repose sur une analyse de la notion d'être qui n'a d'intérêt que si elle est à la fois réelle et exhaustive, c'est-à dire si le philosophe possède conjointement le sens de la classification naturelle et l'intuition de l'analogie de l'être, la plus haute à laquelle puisse sans doute atteindre l'esprit humain. Quels qu'aient été les mérites de Cornelius Martini, ils ne pouvaient sans doute l'amener à réussir là où Spinoza devait échouer. Il eut du moins le mérite important d'avoir tracé la bonne voie, avec tant de netteté qu'aucun de ses disciples ne broncha. Sûr d'être fidéles à la vocation de leur école ils n'hésitèrent pas à se rallier au jésuite espagnol qui, à l'heure même où Cornelius en exprimait dans ses leçons d'Helmstedt l'impérieux besoin, venait leur apporter, du sein d'une tradition doublement étrangère, l'ontologie dont ils rêvaient. Parues dès 1597, les *Disputationes metaphysicae* de Suarez furent aussitôt reçues et assimilées par l'université de Helmstedt. Elles allaient pendant plus de soixante ans exercer une primauté incontestée sur la philosophie allemande, et prolonger jusqu'à Kant leurs répercussions lointaines.

1. I, 19-21.

S'il est vain de rechercher dans Cornelius (comme l'ont fait dès cette époque les adversaires de l'école ontologique) les traces d'une influence suarézienne, il est par contre impossible de ne pas rapporter à la source indigène tous les travaux postérieurs. Parmi ceux-ci les plus importants sont sans toute ceux de Jacob Martini, dont les leçons répercutent profondément à Wittenberg la doctrine de son école. Les *Exercitationes Theorematum Metaphysicorum* (1604) qui reproduisent les cours enseignés par leur auteur à la fin de 1603 tirent toute leur substance de la nouvelle ontologie espagnole, mais la présentent suivant la méthode enseignée par Cornelius qui étudie séparément et en détail les quatre transcendantaux (*ens*, *unum*, *verum*, *bonum*), en rattachant à chacun d'eux les problèmes spéciaux qui paraissent en dépendre (acte, puissance et cause à propos de l'être, fini et infini, identique et différent à propos de l'un, etc.)—tandis que Suarez traite rapidement les transcendantaux dans leur ensemble pour donner plus d'importance à des questions comme celle de la cause qu'il envisage séparément.

Jacob Martini n'en avait pas moins saisi une disposition très importante du traité de Suarez, qui répartissait sa métaphysique en deux tomes, le second étant entièrement consacré à étudier les différentes *species Entis*. Le théologien de Wittenberg accuse la valeur théorique de cette bipartition en divisant à son tour son ouvrage en deux parties, la première, *pars generalis*, porte sur les catégories de l'être, tandis que la seconde, *pars specialis*, portera sur ses diverses réalisations, qui vont de l'univers créé à Dieu. Cette division qui devrait avoir pour l'avenir de la métaphysique une importance considérable, Jacob Martini sut la défendre contre tous les adversaires de la nouvelle ontologie, par exemple le calviniste Goclenius et le luthérien Taurellus, qui représentaient à Altdorf la survivance de l'esprit aristotélicien. Elle devait passer par l'enseignement des écoles jusqu'à Wolff, Baumgarten, Meier et Kant, dont la dialectique transcendantale épouse encore à peu près le programme réservé à la *pars specialis* par les suaréziens allemands.

Si l'on a pu dire avec Eschweiler que « la forme de l'exposition et le plan de ces leçons suffisaient à démontrer que le véritable maître des études dans l'université de Wittenberg était moins Jacob Martini, successeur de Mélanchthon, que le grand jésuite en personne[1], le contenu des thèses énoncées renforce encore

1. *Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des 17 Jahrhunderts*, p. 290.

cette impression. Dans chaque discussion l'opinion de Suarez est exprimée à tout propos, avec un assentiment assez net pour que l'auteur fasse souvent sienne la doctrine des *Disputationes* et se contente d'y renvoyer le lecteur : « *Vide Suarez, disp.* X..., *sectio* Z ». Parmi les doctrines nouvelles auxquelles se rallie Jacob Martini, citons toute la théorie suarézienne du *conceptus objectivus* qui devait avoir une énorme influence sur la théorie de la connaissance et la psychologie rationnelle. Il paraît donc impossible de mettre en doute les assertions de Lewalter, lorsqu'après avoir analysé minutieusement cet ouvrage, il conclut avec le plus grande modération :

Avant même que la lecture de Suarez soit prescrite aux étudiants, Martini avertissait ainsi ses collègues qu'il y avait beaucoup à tirer de Suarez en ce qui concerne l'ontologie [1].

9. LA DIFFUSION DANS LES AUTRES UNIVERSITÉS LUTHÉRIENNES.

Or il y avait un peu partout dans les universités luthériennes des hommes qui avaient senti comme Caselius et Cornelius Martini la nécessité d'une réforme profonde dans le régime des études. A Tübingen, Jacob Schegk mort en 1587 et qui a pu être appelé « le père de la scolastique protestante », rêvait de restaurer la dialectique et de donner à la théologie la base intellectuelle requise pour les discussions profitables et iréniques. Aussi ne faut-il pas s'étonner de voir les professeurs de Tübingen se rallier ultérieurement au courant venu de Helmstedt et déjà sensible à Wittemberg. Citons dans ce sens trois hommes de la génération suarézienne, Scharf et Geilfus, dont la prudence novatrice se reconnaît au titre de leurs ouvrages [2].

Plus rapide savaient été les progrès là où l'on s'approchait davantage du centre de propagation, là aussi où l'on ressentait plus vivement les besoins définis plus haut. A Helmstedt même, Arnisaeus dédie à Cornelius Martini son *Introductio in Metaphysicam*, écrite en 1603, publiée en 1606 à Francfort. Il y foudroie d'élégantes invectives les adversaires de la nouvelle école, mais il s'efforce de ne pas donner prise aux critiques des ramistes ou des vieux luthériens opiniâtres. Aussi, tout en s'inspirant à son tour de Suarez, est-il plus libre à son égard que son collègue de Wittenberg. Il lui reproche, comme à toute l'école espagnole, de ne pas

1. *Op. cit.*, p. 64.

2. SCHARF, *Theoria transcendantalis primae philosophiae, quam vocavit metaphysicam*, 1630 ; GEILFUS, *In primam Philosophiam, quam Metaphysicam vocant, contemplationes*, 1647.

accorder assez de place dans la métaphysique à la psychologie rationnelle, l'*anima rationalis* devant venir à son rang, en tant que *substantia separata*, dans l'analyse des *species Entis*, au lieu de loucher plus ou moins du côté de la physique. Dans le même esprit, et pour ne pas risquer d'accepter avec leur philosophie la dogmatique des jésuites espagnols, il insiste fortement sur la nécessité d'éviter toute confusion entre ces deux disciplines. Il lui paraît nécessaire à cette fin que la métaphysique n'étudie Dieu que comme *praecipua pars Entis* et non pas considéré *sub sua Deitate*. L'école de Helmstedt définissait donc de plus en plus nettement son idéal d'une métaphysique strictement conçue comme *ontologie*, et se prémunissait contre toute invasion religieuse en limitant le plus possible la part de la théologie rationnelle.

La nécessité de cette attitude était moins ressentie là où il ne s'agissait pas de ménager une tradition luthérienne initialement hostile à toute philosophie, mais d'opposer à l'offensive calviniste une défense aussi complète que possible. Tel est probablement le but poursuivi par le danois Kaspar Barholinus élève et répondant de Jakob Martini à Wittenberg, avant d'enseigner lui-même à Copenhague. Son *Enchiridion metaphysicum* (1607) résume fidèlement l'ouvrage et la doctrine de son maître, et combat un nouvel adversaire, le réformé Keckermann (1571-1609), peu estimé de Bayle, qui après avoir enseigné l'hébreu à Heidelberg, occupait la chaire de philosophie à Danzig.

Tandis que le suarisme gagnait ainsi vers le Nord, il attaquait violemment l'adversaire au cœur de ses positions. Face aux universités calvinistes de Marburg et de Heidelberg, c'est maintenant l'école de Giessen qui mène le bon combat et son luthéranisme apologétique ne connaît pas les scrupules et les restrictions des gens de Helmstedt. La *Philosophia sobria* de Balthasar Meissner (1611) accepte non seulement l'ontologie de Suarez mais sa métaphysique toute entière, même dans les parties où l'orientation théologique est le plus manifeste, comme la théorie de la substance et de la personne. Plus net encore sera le cas de Scheibler dont l'*Opus metaphysicum* (1617) est un résumé complet du livre de Suarez, sans modification de plan ou de doctrine. Le « Suarez protestant » — suivant le sobriquet de Buddeus — transporte ainsi dans la métaphysique luthérienne le contenu du gros chapitre où sous le titre *De Deo* et ses 737 numéros il étudie successivement les attributs divins, « *unitas*, *veritas*, *cognoscibilitas*, *bonitas*, *per-*

fectio, *infinitas*, *aeternitas*, *omnipraesentia*, *vita*, *intellectus sive scientia*, *voluntas*, *potentia* et pour finir *creatio*, *conservatio et concursus Dei cum causis secundis* — en un mot tout ce que la métaphysique des jésuites espagnols avait compris sous la théologie naturelle »[1].

L'importance de cet apport se justifie d'ailleurs fort bien si l'on pense que le calvinisme des Pays-Bas était en train de tourner à l'arminianisme, voire au socinianisme et que Scheibler rencontrait à Heidelberg un Vorstius capable de définir Dieu comme un *compositum*. En face du panthéisme renaissant le luthéranisme de combat n'hésitait pas à demander la totalité de leurs armes aux métaphysiciens espagnols. Leibniz s'en souviendra quand il opposera à la substance-mère de Spinoza l'irréductible simplicité des monades.

10. Résistance de l'université d'Altdorf. Opposition de la « philosophie germanique » extra-universitaire.

Il ne faut cependant pas croire que l'invasion suarézienne se soit réalisée sans opposition manifeste. Nous avons vu qu'à Helmstedt même la bataille avait été assez vive et que les partisans de la métaphysique ne l'avaient définitivement emporté sur les « dialecticiens » que grâce à l'hétérodoxie manifeste de ces derniers. Rappelons également combien la théologie naturelle suffisait à y réveiller des sensibilités encore inquiètes. On s'en aperçut lorsque Nihusius prétendit en 1614 y soutenir des thèses « *De Deo* » : malgré le patronage de Cornelius Martini il eut à subir un sanglant affront et dut chercher chez les catholiques de Mayence un climat plus propice à la spéculation théologique.

L'aristotélisme classique garde d'ailleurs durant toute l'époque une dernière « place de sûreté » dans l'université d'Altdorf, où les ouvrages de Suarez ne reçurent jamais droit de cité. Si les docteurs de cette faculté consentent à la rigueur à parler de métaphysique, c'est à la condition de rendre à cette discipline l'orientation initiale dont les Arabes et après eux tous les docteurs scolastiques l'ont si fâcheusement détournée. Les gens d'Altdorf se remettent donc à l'école des Italiens, ce sont des aristotéliciens orthodoxes, « *genuini Peripatetici* », comme le reconnaîtront les historiens du XVIIIe siècle. Notons parmi ces maîtres Michael Piccarts, dont l'*Isagoge in lectionem Aristotelis* (1605) est le manifeste de l'école, et Ernest Soner mort en 1612 dont le *Commen-*

1. Lewalter, *op. cit.*, p. 72.

taire de la Métaphysique d'Aristote parut en 1657 à Iéna : ce sont par conséquent des contemporains de Caselius, de Cornelius Martini et d'Arnisaeus. A la génération suivante nous retrouvons la même opposition, avec Christian Dreyser, de Kônigsberg, auteur de la *Philosophia prima* (1644), et le professeur d'Iéna Paul Slevogt, avec ses *Disputationes academicae* (1656). Dreyser surtout méconnaissait tout le travail accompli par l'école de Helmstedt. Pour lui il n'y avait d'autre métaphysique que la théologie naturelle ni d'autre maître qu'Aristote : « *Merito igitur receptus est Aristoteles in omnium Christianorum scholas communi suffragio, et laudabiliter constitutum, ne alterius quam Aristotelis philosophia doceretur.* » On a peine à comprendre comment la passion des hommes du XVIIIe et du XIXe siècles put les pousser à souligner l'esprit moderne d'un auteur qui parle absolument comme un contemporain d'Albert le Grand.

Notons enfin que le suarisme triomphant était en butte à l'hostilité de la philosophie non officielle, celle qui s'organisait plus ou moins autour de Boehme ou de Paracelse, et qui, par opposition à la tradition scolastique et aux nouveaux emprunts latins, se caractérisait de plus en plus comme « germanique ». Le ramisme chassé des écoles reflue dans cette direction. Citons à titre d'exemple Johann Angelius von Werdenhagen, disciple de Hoffmann et plus tard de Jacob Boehme, dont l'ouvrage virulent, *Psychologia vera J* (acobi) *B* (oehmii) *T* (eutonici), paru en 1632 à Amsterdam ne ménageait pas les gens de Helmstedt. Si Hoffmann désignait déjà cette université philosophante comme une citadelle du diable « arcem antiquam diaboli » et s'il dénonçait déjà l'influence pernicieuse des Jésuites sur Cornelius Martini avant qu'il ait lu leurs livres, on se doute de la véritable rage que l'adoption de Suarez put amener dans ce parti. On assiste alors à un spectacle assez piquant, une défense de l'orthodoxie luthérienne par les cénacles inquiétants qui gravitent autour du philosophe teutonique : c'est ainsi que Johann Angelius se propose de renverser la philosophie païenne des jésuites espagnols par une véritable philosophie chrétienne... qui sera fondée sur la Magie [1] !

11. Le sens de la victoire suarézienne.

Nous avons donc maintenant un tableau complet de la situation telle qu'elle se déroule de 1590 à 1665. Elle peut se résumer de la manière la plus claire en disant que les universités luthé-

1. « Quae in Magia fundata est », *op. cit.*, p. 498.

riennes renoncent à l'orientation philosophique indiquée par Mélanchthon pour se placer dans le sillage de Suarez. Le signe le plus net du nouvel état de chose est l'inscription de la métaphysique dans le programme des études et l'adoption à partir de 1605 des *Disputationes metaphysicae* comme traité de base dans les facultés ès arts de Helmstedt, Wittemberg, Iéna, Leipzig, Tübingen et Rostock, c'est-à-dire la totalité sauf une des universités luthériennes.

Nous avons exposé avec assez de détail l'histoire de ce processus pour pouvoir écarter les explications visiblement insuffisantes et éclairer à la lumière de l'ensemble quelques traits encore isolés. La situation respective des écoles et des docteurs prouve que l'explication de Lewalter est la bonne. Ce n'est pas pour lutter avec succès contre la propagande des jésuites que les luthériens furent amenés à leur emprunter leurs propres armes : les discussions entre catholiques et luthériens reposaient beaucoup plus sur des questions de discipline et d'histoire que sur des points de métaphysique. Par contre, l'unification dogmatique du luthéranisme et ses querelles doctrinales avec le calvinisme environnant réclamaient une armature intellectuelle plus solide. Enfin la réduction de la philosophie à la dialectique d'Aristote s'était révélée insuffisante à doter le luthéranisme de la *Weltanschaung* requise pour sa mission culturelle. Toutes ces raisons poussaient à la restauration de la métaphysique et d'une métaphysique conçue avant tout comme ontologie. C'est ce que Cornelius Martini fut le premier à définir, et ce que toute l'Allemagne luthérienne ne tarda pas à comprendre derrière lui.

C'est ce besoin nettement polarisé qui explique à son tour le choix de Suarez. L'abandon progressif de la conception mélanchthonienne (lieux théologiques animés par la dialectique) nous détourne d'un recours possible à Vitoria ou à son école. La méthode des lieux théologiques, où les propositions dogmatiques conditionnent l'argumentation logique, permettait d'ailleurs mal d'employer dans une autre Église une œuvre édifiée dans une confession rivale. C'est si vrai que Vitoria, loin d'être utilisé par les luthériens, l'est en définitive contre eux, et que ses lieux traduits en allemand alimentent la polémique des gens de Mayence et de Cologne contre ceux de Wittenberg. Ce n'est pas comme théologien que Suarez est accepté, c'est comme philosophe.

Mais il nous faut toujours revenir à la raison de ce choix, le besoin d'une ontologie cohérente et détaillée. Elle explique en

effet le rejet des auteurs contemporains qui ne remplissent pas les conditions voulues. Ce sont d'abord tous ceux qui se bornent à la dialectique pure ou à l'explication d'Aristote. Citons parmi eux Fonseca, connu et estimé en Allemagne, mais dont l'adoption ne s'impose pas aux lecteurs de Cramer, de Gessner et des autres commentateurs d'Aristote. Ne s'imposent pas non plus des manuels complets de philosophie (Mendoza, Oviedo, etc.), fussent-ils suaréziens comme celui d'Arriaga, dont la deuxième édition, imprimée à Lyon en 1648 est pourtant bien connue du public allemand.

L'intérêt de Suarez, c'est qu'il offre un énorme traité de base où les professeurs trouveront à loisir toute la matière de leur cours, présentée dans une langue agréable suivant les exigences du nouvel esprit humaniste. Il ne faut cependant pas aller jusqu'à dire que les *Disputationes metaphysicae* sont acceptées uniquement à cause de leur commodité ou de leur facilité. Souvenons-nous qu'elles ne comportent pas moins de 1250 pages in-folio, c'est-à-dire qu'elles constituent une véritable *Somme* de l'ontologie réclamée Cela explique également pourquoi les ouvrages de suaréziens allemands sont au contraire plutôt des précis ou des abrégés, destinés autant aux étudiants qu'aux maîtres. Celui de Schleiber, l'un des plus importants, n'atteint guère qu'au quart du « géant espagnol ». Suarez reste donc, comme le reconnaissent les historiens du siècle suivant, le maître incontesté, dépassant de cent coudées ses imitateurs et adaptateurs germaniques.

Ceci infirme du coup tout essai d'explication par « l'esprit de l'époque », la participation à une culture commune à l'Allemagne luthérienne et à l'Espagne catholique. Si les liens politiques et économiques entre les deux pays étaient assez étroits pour favoriser les échanges culturels, on ne saurait pousser l'assimilation plus avant : l'existence d'un « esprit baroque » n'explique pas plus l'emprise de Suarez que celle d'un « esprit classique » n'explique le rayonnement de Corneille. Le lien causal doit être renversé. S'il y a une théologie baroque, s'il y a un théâtre classique, c'est dans la mesure où un département culturel peut s'organiser tout entier autour de l'œuvre maîtresse capable d'en définir pour plusieurs générations le style et les valeurs. Nul doute qu'aux yeux des universités allemandes du dix-septième siècle, Suarez n'ait fourni à la métaphysique le chef-d'œuvre qu'elle attendait.

Nous en avons une preuve à posteriori par la répartition des diverses tendances autour des *Disputationes*. Si le courant de la

métaphysique luthérienne est bien dirigé dans son ensemble vers l'ontologie suarézienne, nous comprenons aisément qu'il y ait des deux côtés de cette ligne médiane un dégradé progressif jusqu'aux écoles opposées. Tandis que l'équipe de Giessen (que l'on pourrait appeler la droite luthérienne) tend à déborder de cette ontologie pour adopter, dans sa lutte contre la mentalité calviniste, toute la métaphysique de Suarez, voire le plus possible de ses thèses théologiques, du côté inverse au contraire la pensée métaphysique éprouve la plus grande peine à secouer les prétentions de la dialectique et à échapper à la tutelle d'Aristote. C'est la gauche luthérienne, qui après avoir été compromise dans la défaite du ramisme, devra se contenter pour longtemps de l'abri précaire que lui donne la seule université d'Altdorf.

12. L'ontologie de Suarez devait nécessairement servir de base a la métaphysique de Leibniz.

Quoi qu'il en soit, Suarez a vaincu. Les résistances qu'il a rencontrées n'ont fait qu'enfoncer plus avant ses thèses dans l'esprit des trois générations successives instruites selon ses principes. Et sans doute le bas dix-septième siècle voit-il se déchaîner contre la nouvelle scolastique instaurée en son nom dans l'université allemande une campagne virulente dont le ton ne cessera de monter jusqu'à Kant. Les « *Polyhistoren* » ou polymathes, à savoir ces encyclopédistes à tournure historique qui devaient régner à leur tour sur l'opinion germanique jusqu'à la Révolution française, ne tarderont pas à accréditer derechef le reproche de barbarie et d'obscurantisme, que la décadence ultérieure d'une philosophie pédantesque pourra d'ailleurs justifier. En 1665 Triboechovius, au nom du nouvel idéal d'érudition élégante tirera les premiers boulets rouges : *De doctoribus scholasticis et corrupta per eos divinarum humanarumque rerum scientia*. L'heure des Thomasius, des Buddeus et des Brücker va sonner. Ils n'empêcheront pas que, pendant soixante-dix ans la philosophie suarézienne n'ait imprégné assez profondément l'Allemagne pour la marquer dorénavant du sceau de la métaphysique. D'ailleurs il est trop tard pour réagir. Sans que ces historiens s'en doutent, sur ce sol saturé d'ontologie un nouveau métaphysicien vient de naître dont la gloire dépassera peut-être celle du géant scolastique. C'est en 1663 que le jeune Leibniz soutient à l'université luthérienne de Leipzig sa thèse de baccalauréat *De principio individui*.

Laissons donc les écrivains du *Sturm und Drang* et les premiers

romantiques déprécier à leur aise le service inestimable que les *Disputationes metaphysicae* avaient rendu à leur pays en fournissant pendant près d'un siècle une charpente intellectuelle aux universités luthériennes. C'est le diable, ne l'oublions pas, qui dans le *Faust* de Gœthe raille la tradition formelle et étrangère :

> Mein teurer Freund, ich rat Euch drum
> Zuerst Collegium Logicum ,
> Da wird der Geist Euch wohl dressiert,
> In spanischen Stiefeln eingeschnürt.

Ces « bottes espagnoles », les bottes de Suarez que Méphisto promet avec humour méprisant au futur étudiant ès arts, Leibniz les avait à peine chaussées que le monde s'étonnait d'y reconnaître de véritables bottes de sept lieues.

Pierre MESNARD,
Professeur à la Faculté des Lettres d'Alger.

BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE

A. SUR LUTHER ET LES PREMIERS TEMPS DE LA RÉFORME.

LUTHER, *Traité du Serf-Arbitre*, trad. DE ROUGEMONT, Paris-Genève, 1936 ; — *Propos de Table*, trad. SAUZIN, Paris, 1932.

ÉRASME, *Essai sur le libre arbitre*, avec une introduction historique de Pierre MESNARD, Alger-Paris, 1945.

FEBVRE (Lucien), *Un destin*, *Martin Luther*, Paris, 1928.

GRISAR, *Martin Luther*, Paris, 1928.

IMBART DE LA TOUR, *Les origines de la Réforme*, t. III, *L'Évangélisme*, Paris, 1914.

B. SUR L'HISTOIRE DES UNIVERSITÉS LUTHÉRIENNES ET PARTICULIÈREMENT DE LEUR PHILOSOPHIE.

ALTHAUS, *Die Prinzipien der deutschen reformierten Dogmatik im Zeitalter der aristolelischen Scholastik*, Leipzig, 1914.

ESCHWEILER, *Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des 17. Jahrhunderts* Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, I. Band).

LEWALTER, *Spanisch-jesuitische und deutsche-lutherische Metaphysik des 17. Jahrhunderts*, Hambourg, 1935.

PETERSEN, *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*, Leipzig, 1921.

WUNDT (Max), *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts* (Heidelb. Abhandlungen z. Philo. und ihrer Gesch., t. 29, Tübingen, 1939).

C. Sur Suarez, et en particulier sa métaphysique.

Conze (Eberhard), *Der Begriff der Metaphysik bei Fr. Suarez*, Leipzig, 1928.
Mgr Grabmann, *Die Disputationes metaphysicae des F. Suarez in ihrer method. Eigenart und Fortwirkung*, in *P. Franz. Suarez, S. J., Gedenkblaetter zu seinem 300. jahrigen Todestag*, Innsbruck, 1917.
Mahieu (Léon), *François Suarez. Sa philosophie et les rapports qu'elle a avec sa théologie*, Paris, 1921.
Werner (Karl), *Franz Suarez*, Regensburg, 1860.

D. Sur Leibniz dans ses rapports avec Suarez (outre les précédents).

A. Boehm, *Le Vinculum substantiale chez Leibniz*, Paris, 1938.
Gurhauer, *Gottfried Wilhelm, Freiherr von Leibniz, eine Biographie*, Breslau, 1846.
Kabitz (Willy), *Die Philosophie des jungen Leibniz*, Paris, 1938.
Numéro spécial de la *Revue Philosophique* (1946) sur Leibniz.
G. W. Leibniz, *Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre*, publiés et annotés par Gaston Grua, 2 vol., Paris 1948.

E. Ouvrages généraux.

D'Amat (Roland), *La fin du Moyen Age et la Renaissance*, Paris, 1927.
Bréhier, *Histoire de la Philosophie, Moyen Age et Renaissance*, Paris, 1928.
Hauser et Renaudet, *Les débuts de l'âge moderne, la Renaissance et la Réforme*, Paris, 1929.
Hauser, *La prépondérance espagnole*, Paris, 1933.
Franck, *Histoire de la Logique*, Paris, 1838.
Mesnard (Pierre), *L'essor de la pholosophie politique au XVIe siècle*, Paris, 1936.
Dictionnaire critique de Bayle, articles Aristote, Hoffman, Junius, Keckermann, Mélanchton, Nihusius, Pezelius, Vorstius, Zabarella.
Dictionnaire de théologie catholique (Amann et Mangenot), articles Lieux théologiques (P. Gardeil), Luther (chanoine Paquier), Suarez (PP. Monnot, Dumont, Brouillard), Valencia (P. B. Romeyer).

SIMPLE NOTE HISTORIQUE
SUR DURÉE ET TEMPS CHEZ SUAREZ

Parmi les progrès dont on fait souvent honneur à Suarez dans le domaine philosophique, on cite la façon dont il pose déjà, aux Sections 7 à 9 de la 50e *Disputatio Metaphysica*, la distinction moderne de la Durée et du Temps.

On sait que les Anciens, par un curieux contraste, alors qu'ils négligeaient presque totalement la question de l'Espace au profit de celle du Lieu, traitent au contraire longuement du Temps et passent quasi sous silence la Durée. Pour eux, à cause de la solidarité causale de tous les mouvements dans le système des sphères, il n'y a qu'un seul Temps, à la fois mesure unique et durée interne de tous les mouvements particuliers.

Pour les modernes au contraire — et Bergson a apporté à cette théorie sa précision définitive — chaque mouvement a sa durée individuelle, indépendante des autres, et même variable suivant les circonstances : l'exemple de la fusion du morceau de sucre dans un verre d'eau est présent à toutes les mémoires [1]. Ce n'est que pour la commodité de la mesure et de la comparaison qu'on rapporte les différentes durées à un Temps unique, du reste en partie artificiel et conventionnel.

S'ils n'avaient pas été retenus par la rigueur de leurs idées sur l'unité de l'Univers, les Anciens auraient pourtant dû arriver plus tôt à cette conclusion. On peut suivre clairement leur indécision sur ce point dans des textes comme la 17e leçon de saint Thomas sur le Livre IV de la Physique. Après avoir déclaré que

> percipiendo quemcumque motum percipimus tempus,

et après avoir clairement affirmé, avant Berkeley et Bergson, que le déroulement de nos seuls états intérieurs,

> successio cogitationum et imaginationum,

suffit à nous faire percevoir le Temps, saint Thomas devrait conclure qu'il y a autant de durées que de mouvements différents. Or sa conclusion est tout autre :

> Unde quicumque percipit quemcumque motum percipit tempus, licet

1. *L'Évol. créatrice*, p. 10 (9).

tempus non consequatur nisi unum primum motum, a quo omnes alii causantur et mensurantur. Et sic remanet tantum unum tempus.

Plus près de la vérité étaient ceux dont Aristote, suivi par saint Thomas, rejette l'opinion :

S'il y avait plusieurs cieux, le mouvement de n'importe lequel d'entre eux serait un Temps, et il y aurait ainsi plusieurs Temps simultanés [1].

Opinion que reprend à son compte saint Augustin dans le fameux passage des *Confessions* sur le tour du potier :

An vero, si cessarent caeli lumina et moveretur rota figuli, non esset tempus quo meteremur eos gyros, et diceremus aut aequalibus morulis agi, aut, si alias tardius, alias velocius moveretur, alios magis diuturnos esse, alios minus ?... Sunt et sidera et luminaria caeli in signis et in temporibus, et in annis, et in diebus. Sunt vero. Sed nec ego dixerim circuitum illius ligneolae rotae diem esse ; nec tamen ideo tempus non esse [2].

Mais sur ce point Augustin est en avance et reste un isolé. Les Scolastiques médiévaux, même Albert le Grand, pourtant si relativiste dans sa notion du mouvement [3], reviennent à Aristote et à la stricte unité du temps. Il faudra, pour que se dessine le mouvement inverse, attendre le lent déclin du géocentrisme et l'avènement progressif des conceptions coperniciennes.

C'est en 1543 que paraît le *De revolutionibus orbium caelestium*. A-t-il vraiment fallu ensuite attendre plus de cinquante ans pour trouver en 1597 dans les *Disputationes metaphysicae* la première trace d'une influence de Copernic sur la philosophie du Temps et de la Durée ? Pareil retard, il faut l'avouer, ne serait guère à la louange des Scolastiques du XVIe siècle. Aussi, malgré l'opinion commune et malgré l'honneur que ferait à Suarez pareille initiative, il faut en reporter le mérite à son frère en religion, de quinze ans son aîné, François Tolet.

Nommé Professeur au Collège Romain en 1559, celui-ci publia en 1561 son *Introductio in Dialecticam* qui semble être le premier ouvrage de Philosophie dû à la plume d'un Jésuite ; puis, à partir de 1563, il commente la Somme de saint Thomas. Dans ce Commentaire, resté inédit jusqu'en 1869, on lit ce qui suit :

Scito, cum tempus sit passio motus, quod tot sunt tempora quot motus : passio enim sequitur rei naturam, ubicumque sit. Sicut igi-

1. *Phys.*, IV, 10, 218 b 3. — S. THOMAS, *ibid.*, L. 16.
2. *Conf.*, XI, 23.
3. *In III Ph.*, Tr. I, ch. 2, 2.

tur tot sunt magnitudines quot corpora, ita tot tempora quot motus. Est enim tempus mensura formalis motus et extensio ipsius sive forma per quam motus mensurabilis est et partes priores et posteriores habet. Et oppositum dicere est ignorantia magna in Philosophia [1].

Le *Commentaire de la Physique*, imprimé à Venise en 1573, est plus explicite encore. Tolet montre avec justesse que, comme nous le disions plus haut, les principes posés par Aristote auraient dû l'amener à une affirmation explicite de la pluralité des durées. Énonçant ensuite ses propres conclusions, il écrit :

Ob id existimo esse dicendum primo quod duplex est Tempus, unum primum et principale, alterum secundarium. Tempus primum est, quod aliorum est causa et ipsa antecedit, quale est tempus caeli : fundatur enim in motu qui omnium aliorum est causa ; et tale unum est, nec plura esse possunt ; et de hoc negat Aristoteles duo aequalia esse simul. Secundarium tempus est intrinseca duratio cuiuslibet motus ; et hoc plurificatur et multiplicatur secundum multitudinem motuum... Ne mireris si Aristoteles tempus motui caeli tribuat, cum illud sit mensura communis omnium motuum, quam communem mensuram Physicus indagat et contemplatur ; ob has etiam causas hoc solum vocari solet Tempus per antonomasiam, aliae vero particulares durationes singulorum motuum propriae non ita : dicuntur quidem durationes, sed non tempora absolute nec simpliciter [2] ?

Malgré l'affirmation encore trop appuyée de la causalité du Temps unique, l'indépendance des durées multiples est déjà très claire ; et, quant au fond, Suarez n'aura rien à y ajouter. Pour apprécier exactement son apport, il nous manque une pièce capitale : le *Commentaire de la Physique*, enseigné avant 1580, est encore inédit. Nul de ceux qui ont écrit sur Suarez ne semble l'avoir consulté et nous ne pouvons en faire état, même de seconde main. Notre seul document est donc la 50e des *Disputationes Metaphysicae*, publiées en 1597.

La question qui nous occupe est traitée au nº 6 de la VIIIe Section :

Atque hinc ulterius sequitur, in omni motu continuo esse intrinsecam et realem durationem successivam, et consequenter, si nomine temporis sola huiusmodi duratio significetur, sequitur non esse unum et idem tempus omnium motuum, sed multiplicari iuxta numerum et multitudinem motuum, et variari etiam iuxta motuum diversitatem. Quo sensu dixerunt multi philosophi tempus non esse unum tantum, sed plura.

1. *In Summam S. Thomae*, I, 10, 6.
2. *In IV Phys.*, c. XIV, q. XVI, concl. 1 et 3.

Suarez apporte ensuite en confirmation le texte de saint Augustin sur le tour du potier, cité plus haut. Puis il ajoute, après cette *auctoritas*, deux arguments de raison :

Probatur autem assertio eadem ratione et ex iisdem principiis quibus similem probavimus de aevo, et de duratione rerum permanentium corruptibilium. Nam omnis res quae in suo esse reali habet aliquam permanentiam, durat proprie in tali esse, quia durare nihil aliud est quam permanere in esse ; sed motus successive permanent in suo esse reali, qualecumque illud sit ; ergo durant. Rursus : omnis res quae in esse reali durat, per durationem realem et intrinsecam durat ; ergo quaelibet ex his rebus durat per durationem realem sibi intrinsecam ; ergo multiplicantur hae durationes iuxta multitudinem earum rerum quae sic durant. Atque hinc ulterius constat, iuxta varietatem motuum continuorum esse varietatem in his durationibus, nam est eadem ratio et proportio.

C'est en somme dans ces deux arguments d'ordre proprement philosophique que consiste la nouveauté de Suarez. Sa doctrine n'ajoute rien à celle de Tolet, et celui-ci est même plus riche en références et en discussions de texte anciens. Mais Suarez, suivant sa manière, a repris et repensé le travail de ses prédécesseurs : ce qui était chez eux hypothèse ou opinion personnelle devient chez lui un point de doctrine appuyé d'un raisonnement solide. Peut-être ne se soucie-t-il pas assez de donner à ces doctrines une cohérence d'ensemble ; mais chacune se suffit à elle-même et tient bien sur ses pieds. Mérite de professeur, dira-t-on, plus que de penseur. — Peut-être, mais c'est déjà bien quelque chose.

Christian Burdo.

LA THÉORIE SUARÉZIENNE D'UN ÉTAT DE NATURE PURE

I. Exposé.

A. Nature pure et fin surnaturelle.

Avant d'aborder l'exposé doctrinal de la grâce surnaturelle [1], Suarez estime opportun de livrer quelques préliminaires. Six, en quarante-cinq chapitres. Le quatrième traite des « États de la nature humaine » et s'ouvre, au tome VII de l'édition Vivès, par sept pages consacrées à la question fondamentale que voici : « L'homme pourrait-il, par rapport à la fin surnaturelle, être créé en état de nature pure » [2] ? Des questions s'ensuivent sur cet état possible envisagé dans ses connexions avec les états réels d'intégrité, d'innocence ou de justice originelle et de nature déchue. Neuf chapitres, en somme, où il se trouve intéressé.

A quelle perfection et à quel bonheur ultimes tend, de soi, notre nature spécifique ? Le problème a spécialement occupé Cajetan et les théologiens plus récents [3]. Pour n'être que d'ordre possible, ce problème ne laisse pas de s'imposer à qui veut approfondir les états par où est passée l'humanité. Au vrai, l'état de nature pure est comme leur fondement [4]. Suarez en détermine ainsi le contenu intelligible.

Outre ce qu'il implique de bien et de bonheur définitifs, sert à déterminer son essence la totalité de ce qu'il exclut, à savoir ce qui ne peut lui être attribué en bien ou en mal. Ni péché ni peine due au péché, rien de surnaturel ou de transnaturel. Sur ce que cette définition contient de positif, pas de problème à élucider. Il est évident que Dieu peut créer l'homme en lui octroyant tout ce qu'exige sa nature de valeur et de contentement : cette perfection essentielle, les états de vie réalisés la supposent. C'est sur l'aspect négatif, signifié par le mot *pura* dans la formule *natura pura*, que repose le vrai problème [5].

1. Sur le *De gratia* de Suarez, voir l'excellente bibliographie critique du P. Pierre Monnot dans le *Dictionnaire de Théologie Catholique*, art. « Suarez », col. 2646-2648.
2. *Ibid.*, p. 179.
3. *Ibid.*, n. 2.
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*, p. 179-180, n. 3.

Tout d'abord, Dieu peut créer l'homme exempt de péché. Il se doit même, s'il le crée, de le créer tel. Sans quoi, le péché lui serait imputable [1]. Peut-il aussi, sans manquer à sa providence, créer l'homme en s'abstenant de le pourvoir des moyens requis à l'obtention de la fin surnaturelle ? Entendons, non pas cette condition fondamentale qu'est la pure « capacité obédientielle » d'y être élevé par Dieu, mais le pouvoir efficace d'y atteindre [2].

Bien des théologiens, parmi lesquels Duns Scot et saint Thomas lui-même en plus d'un passage, paraissent attribuer à notre nature spirituelle le désir inné foncier de voir Dieu et par suite exclure l'hypothèse d'un état de nature pure. Jamais hors de Dieu, l'homme ne trouverait le repos. Ainsi pensait saint Augustin [3]. Dieu créateur doit à son propre amour de lui fournir la grâce nécessaire pour l'acheminer à cette vision suprême. C'est là, au dire de Scot, sa fin naturelle d'être humain. S'il veut bien le créer, Dieu ne peut le créer qu'en lui donnant ainsi de quoi surnaturellement se dépasser.

D'après Michel Baïus, ce ne serait là que lui donner de quoi se réaliser ou faire droit à ses exigences naturelles. Et il se croit, sur ce point, fidèle interprète d'Augustin opposant aux Pélagiens que, nés sans le péché d'origine, les enfants auraient normalement accès à la vie éternelle [4].

D'autres Scolastiques, au surplus, raisonnent comme Scot. Puisque, disent-ils, notre fin dernière est la béatitude éternelle et que cette béatitude consistera en la vision divine, celle-ci est l'unique fin possible des humains. Y tendre leur est naturel, mais ils ne la pourront obtenir que par grâce surnaturelle. Scot partait du désir naturel de voir Dieu ; ils partent, eux, de l'identité qui ne permet pas de distinguer entre béatitude éternelle et vision de Dieu. Au fond, leur doctrine coïncide avec celle de Scot. Mais Suarez discerne là un double non-sens. Ne peut être que naturel le bien auquel je tends, par le poids de ma nature, comme à ma fin dernière. Et à un bien que je ne puis atteindre sans la grâce, je ne puis, sans la grâce, tendre de toute la force naturelle de mon être. Voilà pourquoi Suarez enseigne, comme doctrine nécessaire

1. *Ibid.*, p. 180, n. 4.
2. *Ibid.*, p. 180, n. 5.
3. *Ibid.*, p. 180-181, n. 6. — Texte d'Augustin : « *domine..., fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te* » (*Confessions*, I, 1 ; P. DE LABRIOLLE, I, p. 1). Suarez cite ainsi : « *Fecisti nos, Domine, ad te, et inquietum est cor nostrum, donec perveniamus ad te.* »
4. *Ibid.*, p. 181, n. 7.

à l'intelligence de notre fin surnaturelle, la possibilité pour Dieu de créer l'homme sans l'élever à une fin surhumaine [1].

Mais, en fait, c'est pour cette fin surhumaine, surnaturelle qui consiste en la béatitude du face à face avec Dieu que nous avons été créés. C'est là notre fin dernière effective [2]. Dieu nous y destine par un don tout gratuit [3]. Et gratuit par rapport à la gratuité fondamentale de notre nature créée elle aussi par pure bienveillance divine Même créée sans péché mais non filialement adoptée, notre nature ne serait pas héritière de la vie éternelle. Saint Augustin, qui enseigne cette doctrine, reprochait aux Pélagiens d'affirmer que les nouveaux-nés n'ont pas besoin de la grâce d'adoption en rémission du péché originel. S'ils naissaient, disait-il, exempts de ce péché, rien en eux ne s'opposerait à l'adoption filiale et Dieu les y éléverait [4]. Voilà qui est net. Effectivement, les hommes comme les anges furent adoptés en même temps que créés [5]. La grâce divine leur fut-elle communiquée dès le premier instant de leur existence ? C'est fort probable. Mais il est au moins certain qu'elle leur fut destinée et qu'ils ne furent pas créés ou établis dans un état de nature pure [6]. Le péché commis peut bien nous jeter en un état de culpabilité, il ne nous fait pas descendre en fait à l'état purement naturel. Ainsi en va-t-il selon le cours ordinaire de la Providence divine [7]. C'est la première assertion. La seconde, commune désormais parmi les théologiens, consiste justement à dire que Dieu pouvait créer l'homme sans ajouter quoi que ce soit aux exigences de sa nature ni en rien retrancher. Supposée plutôt que discutée, cette thèse est évidente puisque tout ce que Dieu, en nous créant, ajoute à nos richesses naturelles est entièrement gratuit [8]. Sans doute ne pouvait-il nous créer spirituels sans se donner à nous comme fin dernière. Mais il pouvait fort bien, en se donnant ainsi naturellement c'est-à-dire en accomplissant nos virtualités naturelles, s'abstenir de rien apporter à notre « capacité obédientielle » [9]. Alors le but de la création ne serait pas le surnaturel, mais le naturel achèvement de notre être, pas la vision filiale du Père

1. *Ibid.*, n. 8.
2. *Ibid.*, p. 181-182, n. 9.
3. *Ibid.*, p. 182, n. 11.
4. *Ibid.*, p 183, n. 12.
5. *Ibid.*, p. 182-183, n. 13.
6. *Ibid.*, p. 183, n. 14.
7. *Ibid.*, p. 183-184, n. 15.
8. *Ibid.*, p. 184, n. 16.
9. *Ibid.*, p. 184-185, n. 17.

mais l'adoration du Créateur [1]. But incomparablement moindre seul impliqué dans le bienfait primordial de la création [2]. Soit, répliquera un partisan scotiste du désir naturel de voir Dieu, mais ce désir demeure, même si Dieu ne le comble pas [3]. Dieu, rétorque Suarez, se contredirait en ne le comblant pas ; il créerait en vain l'être spirituel qu'il créerait puisqu'il poserait un but, le seul but de cet être, sans poser les moyens de l'atteindre [4]. Conclusion : il n'existe en l'homme créé aucun appétit naturel de voir Dieu, ni actif ni passif ; il existe seulement, comme à l'égard de l'union hypostatique, une « capacité obédientielle ». Voir Dieu n'est naturel qu'à Dieu, donc désirer le voir, *d'un désir de nature, humain ou angélique*, est impossible à tout homme créé ou créable, à tout ange créé ou créable [5]. « Ou bien, affirme Suarez en terminant, la nature humaine a une fin dernière autre que la vision béatifique, donc entièrement naturelle, ou bien elle n'en a aucune ; si elle en a une, son désir s'y arrête. Et donc parlent sans cohérence Scot, Soto, et d'autres, qui, admettant ce désir, affirment une dualité de fin dernière ; si elle n'en a pas, la créer serait l'ordonner efficacement à une fin surnaturelle... ; donc je nie l'existence d'un désir naturel de voir Dieu [6]. » Telle est, par rapport à la fin surnaturelle, la doctrine fort claire de Suarez sur l'état hypothétique de nature pure. Envisageons maintenant cet état par rapport aux autres dans lesquels s'est trouvé ou se trouve le genre humain.

B. Nature pure et autres états de l'humanité.

1° Nature pure et intégrité. — Pour Durand, il y a *intégrité*, là où il y a nature pure [7]. Opinion exceptionnelle, oppose Suarez, pour qui tient compte, ici, de la terminologie des théologiens : de ce point de vue, opinion fausse, en dépit des apparences [8]. Sans doute, la nature pure ne serait-elle *privée* de rien. Mais il lui manquerait, au dire des théologiens, ce don spécial de l'harmonie des forces qui permet seul une conduite effective irréprochable. C'est ce don qui constitue, en accordant sensibilité et vie

1. *Ibid.*, p. 184, n. 18.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, p. 184-185, n. 19.
4. *Ibid.*, p. 185, n. 20.
5. *Ibid.*, n. 21.
6. *Ibid.*, n. 22.
7. *Ibid.*, p. 186, n. 1.
8. *Ibid.*, n. 2.

spirituelle, l'*état de nature intègre*[1]. Ce don spécial d'intégrité naturelle n'est plus seulement possible, il a été réalisé. L'exemption de concupiscence, en quoi il consiste, Adam et Ève la connurent avant leur désobéissance, et s'ils n'eussent désobéi à Dieu, ils l'auraient connue jusqu'au terme de l'épreuve du bon vouloir. De par sa conception immaculée, la Vierge, et, de par son appartenance physique au Verbe, le Christ homme connurent le don d'intégrité[2].

Dieu pouvait-il créer les hommes sans leur octroyer le don d'intégrité ? Sans doute, répondent les théologiens et Durand lui-même. Car il est distinct, comme on l'a vu, de ce qui constitue au concret la nature humaine et ses facultés. Chaque jour, en punition de la faute originelle, Dieu crée des êtres humains qui n'en sont pas pourvus : toute la descendance du premier couple, sauf la Vierge[3]. D'après Baïus, Dieu n'accorderait pas aux hommes tout ce qui est requis pour se bien conduire, s'il les créait, sans le don d'intégrité, en état de nature pure[4]. Mais, à parler strictement, le don d'intégrité n'est ni *naturel*, ni *connaturel*, puisqu'il ne procède pas de la nature même, « *ex vi ipsius naturae* ». Ainsi conclut Suarez[5]. Cette conclusion est communément admise par les théologiens. S'il était naturel, note saint Thomas, le don d'intégrité subsisterait après le péché originel, « *post peccatum mansisset* »[6], car ce péché ni en général le péché n'élimine les dons naturels : « *non tollit naturalia dona* », écrit Suarez[7]. Mais, dira-t-on, n'est-il pas contre nature de tendre à pécher ? A condition de demeurer vraiment libre — ce qui est essentiel — il est au contraire naturellement humain de s'y sentir incliné comme à bien agir[8]. Ne se sentir incliné qu'au bien est déjà, sinon strictement surnaturel, au moins surhumain. Envisagée dans son terme, la libéralité divine apparaît plus grande dans l'état de nature intègre que dans l'état de nature pure. Mais les dons de Dieu sont divers et il en est le Maître. Il pourrait, en créant les hommes, ne les élever ni à l'état d'adoption filiale surnaturelle, ni même leur conférer le don spécial surhumain d'intégrité : bref, les mettre dans les conditions de pure humanité[9]. Serait-ce les abandonner à eux-

1. *Ibid.*, p. 186-187, n. 3.
2. *Ibid.*, p. 187, n. 4.
3. *Ibid.*, p. 187, n. 5.
4. *Ibid.*, p. 187-188, n. 7.
5. *Ibid.*, p. 188, n. 8.
6. *Somme théologique*, 1a, q. 95, art. I.
7. SUAREZ, *ibid.*, n. 9.
8. *Ibid.*, p. 189, n. 10-11.
9. *Ibid.*, p. 189-190, n. 13-14.

mêmes parmi les choses et entre eux ? Nullement. Restant ses créatures, ils tendraient vers Lui, de tout leur être, bénéficiant de sa providence et de son concours, s'ouvrant à Lui par la prière et l'adorant. Mais cette tendance serait combattue par une tendance contraire ? Oui, elle le serait naturellement et, de chacun, de chaque personne libre, il dépendrait d'opter vaillamment pour Dieu. L'option bonne, il est vrai, serait plus difficile qu'elle ne l'est pour les chrétiens, qu'elle ne le fut pour Adam et Ève avant leur faute, mais elle resterait possible dans chaque cas particulier. Combien de péchés, alors, surtout quelle infériorité de niveau ! Soit, mais un salut naturel demeurerait accessible et le bien pourrait triompher. L'homme remercierait Dieu de l'avoir créé, des secours naturels reçus, de la pénitence ménagée [1].

2° Nature pure et régime d'innocence ou de justice originelle. — Identique à celui d'innocence, le régime de justice originelle comportait quatre prérogatives ou immunités : il mettait nos premiers parents à l'abri de l'erreur et du péché véniel, de la mort corporelle et du mal-être. Ces exemptions spéciales qui, sans atteindre elles non plus à l'ordre surnaturel, s'ajoutèrent au don d'intégrité, Suarez les tient pour inégalement probables [2]. Elles ne sourdent pas de la nature humaine elle-même et ne lui sont pas dues. Entre l'état de vie qu'elles paraissent avoir assuré au premier couple humain et l'état possible de nature pure la différence multiforme saute aux yeux [3]. Elle provient du don spécial d'intégrité qui s'y trouve inclus et, secondairement, des quatre immunités plus ou moins probablement affirmées [4]. Pas plus que celui d'*intégrité*, l'état d'*innocence* ou de *justice originelle* n'atteint, de soi, à l'ordre de la vie surnaturelle. Comme lui, il était transmissible, de par la libéralité divine, aux descendants d'Adam et d'Ève. D'où, pour les signifier l'un et l'autre, le terme caractéristique d'état [5]. En fait, enseigne Suarez, nos premiers parents furent créés par Dieu dans l'état d'intégrité, de justice originelle, et d'adoption divine [6].

1. *Ibid.*, p. 190 n. 15. Deux renvois très importants dans ce numéro : au *De ultimo fine* où Suarez fonde, sur cette capacité qu'a notre esprit d'aller à Dieu Vérité et Bien par qui sont vraies nos vérités et bons nos biens, la possibilité nécessaire d'une béatitude humaine naturelle (Éd. Vivès, IV, p. 43-48 ; surtout n. 3-6 et 7-8) ; au *De Poenitentia* convergent (Vivès, XXII, p. 55-57).
2. *Ibid.*, p. 192-193, n. 3-6.
3. *Ibid.*, p. 193, n. 7.
4. *Ibid.*, n. 8.
5. *Ibid.*, p. 193-194, n. 9.
6. *Ibid.*, n. 10

3° Nature pure et état de grace. — Après avoir distingué, de sa possession interne, la simple destination à la vie de la grâce Suarez note en passant que, de soi, l'état de nature pure exclut l'une et l'autre. Par la destination même à la grâce, il est bien divinement transcendé. C'est-à-dire surnaturellement. Déjà possédé ou seulemcnt destiné, l'état de grâce dépasse essentiellement, outre celui de nature pure, les états d'intégrité et d'innocence ou de justice originelle. Seul, il nous établit dans l'ordre de la finalité surnaturelle dont le sommet n'est plus simplement une possession de Dieu visé dans nos certitudes et aimé dans nos bons vouloirs mais cette possession parfaitement béatifiante qu'assure le filial face à face [1]. Ce n'est pas en vertu de notre dynamisme naturel mais en vertu du dynamisme de la grâce que nous y tendons [2]. Comment comprendre l'insertion du dynamisme de grâce dans le dynamisme de la nature ? La « capacité obédientielle » dit-elle pure réceptivité postulée par le dogme de l'élévation ? Ne doit-elle pas se concevoir plutôt comme une disponibilité nullement indifférente en même temps que nullement exigeante, comme un désir docile à Dieu, un simple vœu naturel ? Suarez, plus théologien ici que penseur, ne se pose pas cette question de comment. Si sa théorie d'un état humain de pure nature marquait un progrès rationnel, elle demandait aussi à être approfondie davantage. Elle le serait vers la fin du XIXe siècle.

4° Nature pure et nature tombée. — Seul un péché mortel détermine l'état de nature tombée. Pour un homme en état de nature pure, ce péché ne serait jamais que personnel, non capital comme il le fut en nos premiers parents, Leur péché fut à la fois personnel et capital : c'est par lui que la nature humaine est dite tombée ou déchue [3]. Il consiste, même chez l'homme élevé par grâce divine à l'ordre surnaturel, en la privation de l'intégrité et autres dons annexes de même genre [4]. Mais le péché, tant originel que personnel, ne détruit ni ne lèse *intrinsèquement* la nature humaine en son essence et ses facultés [5]. Privée des dons d'intégrité et de justice première ou d'innocence, affaiblie

1. *Ibid.*, p. 194-195, n. 1-4.
2. *Ibid.*, p. 195. n. 5.
3. *Ibid.*, p. 199. n. 1-2.
4. *Ibid.*, p. 199-200, n. 3-4.
5. *Ibid.*, p. 200, n. 6.

même dans l'usage de sa liberté, elle garde cette liberté foncière. Celle-ci, en effet, continue à sourdre de la réflexion rationnelle et la notion nécessaire de Dieu n'est pas nécessitante. Luthérienne ou calviniste, la négation du libre arbitre en l'homme déchu « répugne à la philosophie rationnelle et morale tout entière »[1].

Téméraire et digne de mépris apparaît à Suarez l'opinion de ceux qui osent affirmer que, dans l'état de nature tombée, l'homme concret se trouve *intrinsèquement* blessé, ou amoindri, ou déséquilibré, à fortiori grevé d'une sorte de maladie qui, sans même l'y déterminer tout à fait, l'incline néanmoins au mal moral. Et attribuer à Dieu lui-même, à son action positive, un mal naturel intrinsèque de ce genre ce n'est plus simplement déraisonner, c'est blasphémer. Soit dit des suites du péché originel. Mais s'il est bien avéré que des péchés personnels devenus habituels rendent la concupiscence plus difficile à vaincre, la condition du pécheur déchu n'est pas non plus pour autant pire que celle de l'homme qui, créé dans l'état de nature pure, se laisserait aller lui aussi à des habitudes d'immoralité plus ou moins gravement coupables. Chez l'un comme chez l'autre, demeure pareillement intacte en son fond intrinsèque la nature humaine avec ses facultés, son être intérieur et son agir virtuel[2]. Aussi bien l'âme, cette forme substantielle du corps, est-elle esprit et, parce qu'esprit, indestructible et réfractaire à toute mutilation, à toute diminution, à toute maladie internes. Quant au corps, le péché originel ne l'altère pas dans ses organes. Si des péchés actuels surtout passés en habitude peuvent l'altérer de la sorte, ceci se fût produit aussi et pareillement chez des pécheurs invétérés appartenant à une humanité de nature pure.

Existerait-il au moins quelque raison valable, d'origine extérieure, pour que le comportement de l'homme déchu soit inférieur à celui de l'homme laissé aux conditions purement naturelles ? Certains l'imaginent en supposant qu'à l'homme déchu Dieu refuse ou diminue cette faveur providentielle des pensées opportunément surgies pour l'agir vertueux[3]. Mais c'est là une pure fiction, et qui suppose une piètre idée de la Providence divine. Ceux qui naissent en état de péché originel ne naissent pas pour autant dans l'état effectif de damnation. Quant aux enfants morts sans

1. *Ibid.*, p. 204, n. 7.
2. *Ibid.*, p. 206-213, n. 1-21 ; surtout n. 8-16.
3. *Ibid.*, p. 213-219, surtout n. 4-6.

le baptême, en état de péché originel, il serait sot et injurieux à Dieu de prétendre qu'il les prive de cette providence bienveillante et bienfaisante qui nous suggère des pensées salutaires [1]. Des pensées d'où sourd, avec le bien agir, la joie de ce bien agir. Si Dieu ne nous avait pas rechetés, nous serions nés *viatores*, en marche vers une possession de Dieu seulement naturelle, vers une possession à conquérir par le bon usage de notre libre arbitre [2]. Salut de félicité naturelle à mériter, grâce au concours divin, par nos bonnes actions et notre pénitence définitive [3]. Ainsi de quelque manière qu'on retourne la question rien ne prouve que, soit par défaut intrinsèque soit par déficit d'origine extrinsèque, l'homme en état déchu se trouve moralement inférieur à l'homme que Dieu créerait en état de nature pure.

Telle est bien, envisagée dans son rapport aux divers états où il a plu à la Providence divine d'établir notre humanité, la théorie suarézienne d'un état de nature pure. Il ne serait pas malaisé d'étendre notre enquête à tous les passages où Suarez, soit au sujet d'une bonté morale naturelle des actes humains et d'un amour naturel de Dieu, soit au sujet de la loi, du droit et de la religion naturelle, met en œuvre la raison philosophique. Le profit en serait secondaire. Car, dans le préliminaire que nous venons d'analyser, l'essentiel est nettement dit. Reste à se demander si la théorie servant, depuis quatre siècles [4], à régler ou diriger l'enseignement de ce qui, en philosophie et en théologie scolastiques, intéresse les frontières communes de la raison humaine et de la foi chrétienne, constitue un vrai progrès de l'intelligence aux prises avec les données révélées ? Si oui, ce progrès n'est-il pas temporaire et aujourd'hui épuisé ? Si ce progrès rationnel renferme en soi quelque chose de fondamental et d'inépuisable, n'appelle-t-il pas ou même n'exige-t-il pas d'être approfondi dans un sens déjà sérieusement marqué depuis quelque soixante ans ?

1. *Ibid.*, p. 215-216, n. 7.
2. *Ibid.*, p. 216-217, n. 8-13.
3. *Ibid.*, p. 217-219, n. 14-17.
4. Avant Suarez, qui l'a utilisée avec sa clarté coutumière, Cajetan et plus d'un théologien postérieur l'avaient supposée ou mise en valeur. Dans quelle mesure des maîtres plus anciens, Capreolus, Godefroid de Fontaines, Hervé de Nédellec, Durand (J. de Blic, Quelques vieux textes sur la notion d'ordre surnaturel, *Mélanges de science religieuse*, 1946, p. 359-362), permettent-ils de remonter deux siècles plus haut ? Des textes, cités par dom Frénaud, de Soncinas, Pierre de la Palu, Hervé de Nédellec, saint Thomas lui-même, paraissant indiquer que cette mesure est large (*La Pensée Catholique*, 1948, p. 25-47). L'enquête, d'ailleurs, se devra poursuivre dans la Scolastique augustinienne, chez saint Augustin, chez tous les Pères qui peu ou prou philosophèrent.

II. Réflexions critiques.

A. Vrai progrès de la raison ou laïcisation de l'esprit ?

La genèse historique de ce que, dans *Surnaturel*, le Père de Lubac appelle « système de la nature pure » est désormais sur le chantier. Stimulés par la contribution érudite, vivante et franchement orientée de ce théologien apôtre, des travailleurs tels que le Père de Blic si regretté et naguère dom Frénaud ont commencé à l'étudier. Il y faut de la compétence, du temps, et un goût qui moins partagé aujourd'hui qu'avant la guerre est loin d'être apprécié à sa juste valeur par les éditeurs. S'il paraît surabonder pour des périodiques, des tracts et des livres où dominent les souffles opposés des patriotismes politiques, le papier n'abonde pas pour les publications techniques. Ce sont pourtant ces dernières qui déterminent et assurent les progrès durables. Les travaux si sûrs et si soignés publiés par le P. de Blic dans les *Mélanges de science religieuse* intéressent, même quand ils n'en traitent pas spécialement, le problème de la « nature pure ». Faisant suite à *Quelques vieux textes sur la notion d'ordre surnaturel*, et à *Points de vue généraux sur l'Éthique chrétienne* où se trouve un large exposé critique de *Surnaturel* [1], un *Échange de vues à propos de la conception médiévale de l'ordre surnaturel* [2] permettait aux PP. de Lubac et de Blic de soutenir chacun sa propre conviction. Le premier persiste à croire que se passer du système de la nature pure c'est retrouver la vraie pensée de saint Thomas, de saint Augustin et, en général, des Pères de l'Église. Le second, au contraire, demeure persuadé que Durand paraît être ici comme Capreolus « dans la grande tradition thomiste, où Cajetan viendra plus tard s'insérer » [3]. Récemment dom Frénaud est venu, lui aussi en historien doctrinal, prendre position dans le même sens [4].

Dans la présente contribution au cahier des *Archives de Philosophie* destiné à commémorer le IVe centenaire de naissance de Suarez, nous mettons en relief le côté philosophique de son œuvre. Notre but est, l'ayant exposée, d'examiner ce que vaut sa théorie de la possibilité d'un état de nature pure. Même si sa modernité

1. *Mélanges, ibid.*, p. 93-113.
2. *Ibid.*, 1947, p. 365-379.
3. *Ibid.*, p. 379.
4. *La Pensée Catholique*, 1948, p. 25-47.

consiste seulement à expliciter ce qu'implique la raison humaine par rapport à la foi et la foi par rapport à la raison, elle ne laisse pas pour autant d'être réelle et d'influer. Mais que vaut-elle, envisagée du point de vue de ce qui compte, à savoir notre destinée ? Et comment convient-il de l'approfondir ou de la compléter pour la hausser au niveau d'une conception fondamentale assez pleinement humaine pour servir de base à la philosophie et à la théologie chrétiennes ? Nous n'oublions pas d'ailleurs, en nous limitant ici à ce point de vue doctrinal, ce que notre *Philosophie chrétienne jusqu'à Descartes* nous a permis de suivre chez les penseurs chrétiens : une raison qui, de mieux en mieux, se distingue de la foi en lui restant unie, qui prend peu à peu conscience de sa méthode propre, de son autonomie relative par rapport à la méthode théologique ; qui, en s'aidant des dialectiques grecques d'un Platon, d'un Aristote ou d'un Plotin, se constitue un fond de philosophie spiritualiste sous-jacent au fond théologique en formation. Chez les Pères de l'Église et jusque dans l'augustinisme philosophique d'un saint Anselme ou d'un saint Bonaventure, c'est le platonisme qui inspire la réflexion rationnelle ; chez saint Thomas, l'imprégnation aristotélicienne domine pour ce qui concerne la vie des sens organiques et la théorie hylémorphiste de l'univers sensible, mais le spiritualisme augustinien demeure en ce qui regarde l'interprétation profonde de la vie de l'esprit [1]. Formulée en termes aristotéliciens, l'idée de nature matérielle désigne un composé substantiel de matière et de forme. Mais, pour saint Thomas, ce composé n'existe que par Dieu créateur, sa valeur d'essence réelle participée de la Liberté créatrice, son appartenance foncière à Dieu vers qui, sans le savoir, il tend de tout son être, font du *corps* pensé par Thomas une réalité originale par rapport au *corps* conçu par le vieil Aristote comme un résultat nécessaire d'une Matière et d'une Forme éternelles. Car ce dualiste [2] n'y sait voir qu'un organisme attiré vers cette *Pensée de la Pensée* qui, non pourvue de personnalité providente, ne le connaît, ne l'aime, ni ne l'oriente à aucun but providentiel.

A fortiori la nature humaine, dont la forme substantielle est esprit, *mens*, dépasse-t-elle, chez saint Thomas comme chez saint Augustin et les grands augustiniens du moyen âge, l'homme d'Aristote. Ce philosophe, sans doute, le montre intelligent mais il ne paraît pas parvenir à comprendre que ce qu'il y a d'intelligent en

1. *Saint Thomas et notre connaissance de l'esprit humain*, 2e éd., Paris, Beauchesne.
2. J. Chevalier, *La notion de nécessaire chez Aristote*, p. 176.

notre être, et de moralement libre, survit personnellement à sa mortalité organique et s'ouvre une destinée immortelle qui l'accorde à Dieu principe universel même des vérités qu'il découvre et des biens qu'il aime[1]. Par suite, Aristote ignore cette capacité propre à l'homme spirituel d'être élevé par Dieu à une union qui ne soit plus seulement de créature à Créateur mais de fils adoptif à Père[2]. Ce n'est pas que lui manque l'idée religieuse. Au-dessus de l'activité humaine la plus haute, qui est d'essence politique, il place « la vie contemplative, entièrement vouée à la pensée, la seule que pratiquent les dieux »[3]. Vie rarement atteinte par des hommes et qui n'est pas déterminée « par ce qu'il y a d'humain en nous. C'est l'élément divin en nous qui nous rend capable d'une vie pareille »[4]. Mais cet élément constitutif de l'homme surhumain ou divin, grâce auquel il entre en rapport contemplatif avec l'absolu et le saisit, traverse la personne concrète plutôt qu'il ne s'insère et ne s'établit en elle[5]. Ce qui lui permettrait de s'y insérer et d'y demeurer serait un *esprit individuel* vraiment constitutif, humain, naturel, un esprit personnellement immortel. Or en faisant, semble-t-il, de l'âme même raisonnable la forme ou l'acte du corps organisé, Aristote l'a effectivement assujettie aux conditions intrinsèques de ce corps, de sa temporalité, de sa corruptibilité[6]. Tout ce que l'homme individuel réussit de contemplation ou de pensée pure, tout ce qu'il réalise de sagesse ni ne provient de sa nature individuelle ni ne réside en elle ; cette activité désintéressée, seule aimable pour elle-même et d'où sourd le bonheur, cette vie supérieure à la condition humaine, l'homme ne la vit pas en tant qu'homme « mais en tant qu'il possède quelque caractère divin ; et, autant ce caractère divin l'emporte sur ce qui est composé, autant cette activité excellera par rapport à celle qui résulte de toutes les autres vertus. Si donc l'esprit, par rapport à l'homme, est un attribut divin, une existence conforme à l'esprit sera, par rapport à la vie humaine, véritablement divine »[7].

1. Saint Thomas, 1a IIae, II, 8 ; Suarezius, IV, *Disputatio* V, p. 48, n. 7.
2. Faute de savoir reconnaître que, par ce qu'il y a en elle d'humain et de personnel, notre nature raisonnable tend à l'absolu du vrai et du bien, s'y achemine et en vit, Aristote ne lui peut attribuer d'aptitude à être élevée par Dieu à l'ordre de la vision. Mais, avec saint Thomas qu'il approuve, Suarez voit l'homme spirituel orienté naturellement aux valeurs absolues du vrai et du bien, à Dieu en qui elles subsistent et qui seul nous peut béatifier (*ibid.*).
3. A. Bill, *La morale et la loi dans la philosophie antique*, p. 146.
4. *Ibid.*, p. 147.
5. G. Rodier, *Aristote. Éthique à Nicomaque*, l. X, p. 117-118, note 3.
6. *Ibid.*
7. Aristote. *Éthique de Nicomaque*, traduction Voilquin, p. 488-489.

Même si c'est bien là ce que pense Aristote au sujet de notre faculté de contempler ; si, à ses yeux, cette faculté purement active et tout autonome n'émane pas de notre âme forme du corps ; si elle vient du dehors et d'en-haut, d'un élément divin qui ne nous est pas personnel ; si donc elle n'est immortelle qu'à raison de son caractère surhumain et supraindividuel [1], il demeure incontestable que traiter le penseur qui l'a introduite dans sa philosophie totale, sans en tenir compte dans un jugement de valeur, serait le diminuer à tort, méconnaître ce qui lui confère sa vraie grandeur. Plutôt que de mutiler ainsi Aristote sous prétexte de le libérer d'une intuition religieuse qu'il n'a pas su accorder, semble-t-il [2], avec son hylémorphisme, il faut le prendre tel qu'il est. Tout en affirmant le caractère surhumain, supraindividuel, divin de l'*esprit*, il sent bien que nous ne devons pas nous en désintéresser mais, au contraire, nous y intéresser comme au meilleur de ce qui est en nous. Désir d'un perfectionnement ou d'un bonheur qui nous dépasse ? Qui dépasse notre seule nature humaine propre, soit ; qui dépasse même l'élément divin de notre avoir, non [3]. Il convient donc, pour juger Aristote équitablement et mettre au point des critiques pareilles à celle qu'émet le P. Lubac dans *Surnaturel* [4], de se souvenir qu'il y a chez le philosophe grec sinon une théorie cohérente au moins un certain sens de l'*esprit* contemplatif. C'est en s'adonnant de son mieux à l'acte désintéressé de la pensée pure que, d'après Aristote, l'homme divin imite de mieux en mieux la divinité et se rend au moins impersonnellement immortel. Mais, dira-t-on, cette immortalité impersonnelle d'après la mort où sombre tout le composé humain hylémorphique, comment la comprendre, comment la rattacher en quelque manière à notre essor contemplatif ici-bas ou, si on l'en suppose complètement détachée, comment y voir autre chose qu'une divinisation fondamentale ? Ces questions demeurent sans réponse. Est-ce Averroès, ou saint Thomas, ou peut-être déjà

1. *Ibid.* : « ce qui est composé » (d'un corps et d'une âme, ajoute THUROT entre parenthèses ; or l'homme individuel est composé). Cf. RODIER, *Aristote. Éthique à Nicomaque*, l. X, p. 53 suiv. et 117-118, note 3.

2. M. DE CORTE est d'avis contraire, *La doctrine de l'intelligence chez Aristo-e*, chapitre IV surtout.

3. Qu'aucun être, organique ou spirituel, ne désire d'un désir de nature, c'est-à-dire d'un désir naturel absolu, une fin qui le dépasse, c'est l'évidence pure. La création même cosmique tend naturellement à son Créateur par la médiation de l'homme. Parce que doué d'esprit, l'homme tend, d'un désir de nature ou absolu et efficace à une connaissance aimante de Dieu, seulement indirecte. A la vision de Dieu intuitive et au bonheur surnaturel qui s'ensuit, il ne tend pas d'un désir de nature *absolu et efficace* mais d'un désir naturel docile au Bon Vouloir Divin.

4. P. 117.

Plotin, qui a le mieux mûri les éléments religieux de l'aristotélisme ? Nous ne savons au juste, mais ces éléments demeurent.

En nous attribuant de rechercher, à travers nos certitudes intellectuelles, le principe universel même de toute vérité et de toute certitude, à travers nos bons vouloirs, le principe universel même de tout bien et de tout bon vouloir [1], saint Thomas situait notre nature spirituelle au-dessus de toutes les autres natures de cet univers, notre être humain et personnel au-dessus de tous les êtres des autres règnes. Toutefois, en lui marquant ainsi sa vraie place, en lui assignant un rang incomparablement supérieur, il demeurait convaincu de la consistance, de la permanence spécifique et individuelle de chaque nature humaine concrète. Il comprenait que sa durée, que son dynamisme ne dissout en rien les lois qui commandent son développement. Il savait distinguer, pour nous, entre une *visée* et une *vision* de Dieu. Pensante et pénétrée d'un amour de simple créature, la *visée* répond au désir foncier et efficace de notre nature, et elle l'exprime. C'est elle qui sert d'appui naturel à notre capacité obédientielle d'être élevés, par grâce surnaturelle entièrement libre de Dieu, à l'ordre de la vision intuitive. C'est d'elle que sourd notre désir naturel docile à Dieu, notre souhait normal d'y être effectivement élevés, la connaissance de ses créatures nous rendant souhaitable la connaissance du Créateur en son être propre. Intelligente et imprégnée d'un amour filial, la vision répond à ce désir docile et porte à l'acte cette capacité. Telle est, dans son ensemble actuel et virtuel, la pensée de saint Thomas d'Aquin.

Celle de Suarez est substantiellement la même[2]. Beaucoup plus élaborée en ce qui concerne la capacité obédientielle, elle marque un progrès rationnel spécial relativement à l'hypothèse nécessaire d'un état de nature pure. Ce progrès, d'ailleurs, avait été préparé somme toute de longue date, au moins dès le début du XIV[e] siècle. — Hypothèse intelligible ou même utile à de certaines conditions, soit, dira-t-on, mais nullement nécessaire. — Elle est, au contraire, absolument nécessaire. Sans elle, impossible au méta-

1. I[a]-II[ae], II, 8 ; *De Veritate*, q. XXIV, art. 7 *in c.*

2. T. IV des *Opera* (Vivès), *Disputatio* V, p. 48, n. 7. — Après avoir exposé exactement la doctrine de saint Thomas (*ibid.*) sur Dieu, que visent naturellement notre intelligence faculté du vrai universel et notre volonté faculté du bien universel, Suarez repousse ainsi le grief émis par Cajetan à l'adresse du maître : « *Nam cum volontatis objectum sit bonum, et intellectus sit ens, plane comprehendunt Deum sub suis objectis, et ita sunt aliquo modo capaces Dei. Rursus Deus cum sit summum bonum, et summum ens, est praecipua pars, et praecipuum objectum harum potentiarum ; ergo fieri non potest, ut homo secundum has potentias fiat beatus in solis creaturis sine Deo, quia deest illi id, quod est supremum, et optimum in capacitate sua.* »

physicien spiritualiste et théiste de trouver, d'assigner un sens satisfaisant à notre création et à notre immortelle survie. Impossible de déterminer la destinée qui répond au dynamisme essentiel de notre être immortel. Impossible d'éviter la contradiction philosophiquement flagrante qui consisterait à enseigner, d'une part, comme nécessaire du point de vue rationnel la survie personnelle immortelle de chaque être humain[1] — c'est-à-dire un état de nature pure —, d'autre part et sous le même rapport ou du même point de vue rationnel, à nier la nécessité intelligible de cet état hypothétique de nature pure. Nécessaire au philosophe pour penser avec cohérence et à fond la doctrine de la Providence créatrice et d'une destinée personnellement immortelle, l'hypothèse d'une création des hommes dans l'état de nature pure n'est pas moins indispensable au théologien catholique pour penser l'absolue et surnaturelle gratuité de l'adoption filiale des humains par rapport à l'absolue gratuité naturelle de la simple création. Car, s'il est vrai que la possibilité ou même la convenance de notre libre élévation par Dieu à l'ordre de la vision intuitive est impliquée comme nécessaire par le fait surnaturel de cette élévation, ce fait lui-même pouvait n'être pas réalisé. De même qu'il eût pu ne pas nous créer, Dieu eût pu ne pas nous élever à l'ordre surnaturel. Ce qui, de toute évidence, exclut ici un désir de nature, tout désir naturel autre qu'un souhait obédientiel ou totalement docile au libre Vouloir divin.

Dieu peut assurément nous imposer, s'il lui plaît de nous adopter, un amour filial d'épreuve allant à préparer l'amour filial de béatitude définitive. Mais en nous l'imposant avec une liberté souveraine [2] il fonde, par rapport à sa réalisation effective, la contingence du dynamisme surnaturel qui nous travaille. Ce dynamisme du fils adoptif répond au *vœu* naturel de notre être spirituel. Au *désir de la nature humaine* de chacun, à son dynamisme essentiel ou naturel de créature répond, de droit, une union avec Dieu proportionnée au mérite définitif mais d'un ordre inférieur

1. Rationnellement certaine, la thèse qui consiste à conclure de la spiritualité intrinsèque de notre âme sa survie personnelle immortelle relève de la philosophie. Indépendamment de tout emprunt biblique et en usant d'une dialectique en soi indépendante du climat religieux au sein duquel elle s'est constituée, le premier créateur de la philosophie occidentale, Platon, a livré aux réflexions indéfiniment renouvelées des penseurs du monde entier, Orient compris, les thèmes essentiels d'où peut naître la conviction de notre immortalité. Mais, le propre corps devra être un jour réuni à chaque âme humaine pour que soit complète cette immortalité (*Contra Gentiles*, IV, 79).

2. R. Laurin, Désir naturel du surnaturel, *Revue de l'Université d'Ottawa*, 1948, p. 61-62.

à celui de la vision intuivive. De ce dynamisme essentiel à notre nature d'homme, et de lui seul, il est vrai de dire qu'il nous achemine naturellement au but. Il est, de soi, nécessairement efficient, mais c'est la valeur morale et religieuse des options libres réalisatrices qui devrait, au cas où Dieu ne nous aurait pas filialement adoptés, déterminer le valeur de notre destinée naturelle. Tout ce qui eût existé de bien et de bonheur dans cette destinée nécessairement possible de nature pure se trouvera comme assumé, accompli, incomparablement dépassé quand nous entrerons, au prix d'une fidélité définitive, dans la joie de notre Seigneur et Père. La nécessaire dualité, de raison et de foi. de nature et de grâce, de fin naturelle et de fin surnaturelle, n'est aucunement une dualité de séparation ; c'est une dualité d'union intime, d'entr'aide par le dedans. C'est elle qui nous constitue en fait et en droit [1].

Tel est bien le développement rationnel que requiert la théorie d'un état nécessairement possible de nature pure. Il faudrait, pour la taxer d'acheminement au rationalisme autichrétien ou même athée du XVIII[e] siècle, se montrer dominé par un singulier parti-pris. C'est au contraire en accordant, comme jadis saint Augustin [2], à notre raison humaine tout ce qui lui revient d'autonomie relative que nous recommandons la bienfaisance supérieure de la foi. C'est en évitant de méconnaître la consistance spécifique relative de notre nature et en la prenant pour un vrai substrat naturel de la grâce, que l'on peut satisfaire aux exigences de la croyance comme à celles de la pensée. Enfin, c'est en approfondissant ce que notre destinée de fils adoptifs assume, en la dépassant, de destinée naturelle, en élaborant la théorie rationnelle d'un nécessaire état hypothétique de nature pure, que nous projetons quelques clartés sur notre fin dernière effective. Sans doute est-ce faire œuvre plus didactique qu'inventive ou moins créatrice que scolaire : tranchons le mot, scolastique. Mais depuis quand serait-il avéré, que le progrès doctrinal n'est en rien affaire d'enseignement ? Ou que la méthode socratique est seule ici pertinente, à l'exclusion de la manière aristotélicienne et, plus tard,

1. En droit aussi, car jamais sans aucun doute des hommes créés dans l'état de nature pure ne pourraient perfectionner leur être humain autant qu'ils le peuvent en vertu de l'agrandissement surnaturel. Jamais, sans le ferment de la foi chrétienne, la raison ne pourrait aller au bout d'elle-même ; toujours son dernier mot serait un appel soumis à la Révélation.

2. Si, en effet, il aimait à dire et à redire le « *crede, ut intelligas, verbum Dei*, c'était sans préjudice, — au contraire, — de l'« *intellige, ut credas, verbum meum* ». *(Sermon* 43, chap. 7.)

scolastique ? Depuis quand serait-il avéré que moins on approfondit les bases rationnelles de la foi et meilleur augustinien l'on se révèle ? J'applaudis, pour ma part, à ceux qui prônent et pratiquent l'étude des Pères de l'Église, des écrivains chrétiens, des auteurs bibliques notamment d'un saint Jean et d'un saint Paul, mais de quel droit ériger en vérité acquise cette contre-vérité radicale que le christianisme peut se vivre en plénitude sans se vivre pour autant rationnellement ? Envisagée soit du point de vue philosophique soit du point de vue théologique, l'histoire doctrinale des écrits relatifs au christianisme pratique ne témoigne-t-elle pas déjà d'un développement rationnel suivi ?

Certes, la substitution progressive de l'aristotélisme au platonisme des Pères et des Augustiniens médiévaux ne fut pas de tout repos. Et elle n'est pas de tout point bienfaisante. Surtout, lorsqu'infidèles en ceci à saint Albert le Grand et à saint Thomas voire même à Aristote, des Scolastiques mieux intentionnés qu'éveillés aux exigences du Spiritualisme persistent à enseigner que notre esprit tire des seules « données sensitives » ses idées génératrices, que son « objet formel propre » est l'unique « quiddité du sensible », qu'enfin les premiers principes du connaître humain s'induisent de la seule « expérience sensible ». Les réalités spirituelles d'ordre humain ne nous seraient connaissables que d'après le sensible et notre idée d'être se formerait sans expérience du spirituel humain, sans la médiation réflexive d'une absoluité propre aux seules perfections pures de l'intellection et du vouloir en soi. Les catégories de notre ontologie seraient, comme celles d'un Aristote envisagé sans sa dialectique contemplative de l'homme divin, catégories de l'être infrahumain, du seul sensible ! Appliquées au spirituel même humain, à fortiori au spirituel divin ou angélique, ces catégories manqueraient de contenu objectif propre ! Pauvre ontologie ! Jadis, elle ne fit qu'enfoncer davantage dans son imagination matérialiste le jeune Augustin qui, pour concevoir le vrai Dieu, avait besoin de s'initier aux catégories de l'être spirituel [1].

Quelle est donc cette routine mentale qui fait trouver ainsi les formules « sensistes » bonnes pour une théorie de la connaissance ? Comme si notre expérience humaine fondamentale n'était pas tout ensemble spirituelle et sensitive ; comme si cette expérience génératrice ne déterminait pas, en tant que spirituelle, la formation de nos idées du spirituel humain ! Comme si l'idée d'être trans-

1. Les *Confessions*, IV, XVI, 28-29.

cendantal qui s'exprime avec une évidence première dans nos principes d'identité ou de non-contradiction, d'universelle intelligibilité et de primauté de l'être sur le néant [1] se pouvait former d'après le seul contenu expressif des intelligibles matériels ou s'induire de ce contenu seul ! Nous avons montré plus haut comment, pris dans sa totalité, l'aristotélisme lui-même ne se réduit pas à un pareil sensisme. A fortiori saint Thomas d'Aquin le dépasse-t-il lorsqu'il élabore sa pensée et formule sa doctrine sous l'inspiration des grands textes spiritualistes de saint Augustin [2]. La chose va de soi lorsqu'il s'agit de la gnoséologie d'un saint Anselme, d'un Hugues de Saint-Victor, d'un Guillaume d'Auvergne, d'un Matthieu d'Aquasparta, d'un saint Bonaventure ou d'un Duns Scot [3].

Nous avons eu, en explorant la doctrine philosophique de Grégoire de Valencia [4], la joie de constater l'accord foncier de cette doctrine avec celle d'Augustin, singulièrement pour ce qui regarde la connaissance par elle-même de notre propre âme [5]. Sur ce centre du Spiritualisme Suarez, hélas ! se montre inférieur à lui-même. Au lieu de recourir, comme son confrère Valencia au texte augustinien du de *Trinitate* [6], il se contente de renvoyer ici au texte concis et toujours controversé d'Aristote au chapitre IV du *de Anima.* Notre esprit, y est-il dit, nous est d'abord intelligible en puissance, comme le reste. C'est en comprenant les autres intelligibles que — prérogative caractéristique — il se rend intelligible à soi-même. Auto-intellection s'ensuit, qui, pour n'être pas innée ni entièrement indépendante des objets extérieurs, n'en demeure pas moi spirituelle en son être intrinsèque [7]. C'est faute d'avoir approfondi ce caractère spirituel qu'Aristote fournit à maint commentateur prétexte à une interprétation sensiste. Elle consiste à ne considérer, dans l'esprit devenu grâce aux objets intelligible en acte à soi-même, que le contenu objectif, le *pensé*,

1. A l'occasion du quinzième centenaire de la mort de saint Augustin, le R. P. Pierre MONNOT a publié, dans les *Archives de philosophie* (1930, vol. VIII, cahier II, p. 142-185), un article profond et neuf sur ces trois principes expressifs des propriétés de l'être. Il y a là plus qu'un point de départ, un vigoureux essai de synthèse philosophique.

2. *Archives de Philosophie*, vol. VI, cahier II, édition de 1932.

3. Notre *Philosophie chrétienne jusqu'à Descartes*, tome III.

4. *Dictionnaire de Théologie catholique*, Valencia, col. 2486-2487.

5. *Ibid.*, col. 2486, *b*.

6. « *Mens ergo ipsa sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum per semetipsam ; ergo et semetipsam per seipsam novit* », l. IX, c. III.

7. « ...*ipse quoque* (*intellectus*) *est intelligibilis eodem modo, quo* « *intelligibilia* »... *Unde sequitur... intellectui non deesse notam* « *intelligibilis* » (Siwek, III, p. 251-253 ; Tricot, p. 180). Éveillé à son intelligibilité propre en comprenant l'objet, l'esprit se comprend.

au lieu de considérer aussi son contenu subjectif, le *pensant*. Ne considérer, en effet, dans notre intellection des objets matériels, que ce qu'elle en exprime et omettre d'y envisager ce que cette expression même nous révèle du sujet pensant, n'est-ce pas fermer les yeux à ce qui sourd en notre connaissance d'expérience du spirituel humain pour ne les ouvrir qu'à ce qui s'y produit d'expérience des corps ? Pas plus que saint Thomas dans les passages où il se borne à lire Aristote, Suarez ne paraît s'intéresser à cette intériorisation qui se réalise en nous à chaque saisie d'objets extérieurs. De là provient, chez lui comme chez tant d'autres Scolastiques qui omettent de compléter leur gnoséologie aristotélicienne par une gnoséologie de fond augustinien, cette carence du sens de la subjectivité pensante et voulante qui nous rattache à Dieu Pensée et Vérité, Amour et Bien. De là, chez le Suarez du *de Anima* [1], cette conception incomplète d'une nature humaine, où l'esprit, *mens*, n'est pas considéré dans sa tendance essentielle à Dieu. Cette carence est grave et, de prime abord, paraît justifier la critique formulée par le P. de Lubac [2]. Mais il faut tenir compte, pour une appréciation radicale et définitive de cette critique, du fait que, dans son *De ultimo fine* [3], Suarez affirme avec saint Thomas notre tendance essentielle à Dieu principe universel même des vérités que nous percevons et des biens que nous aimons. Pas plus que saint Thomas, il n'affirme pour autant qu'il est de l'essence de notre nature spirituelle de ne trouver sa fin dernière que dans la vision intuitive de Dieu. A cette vision, enseignait saint Thomas, elle est seulement rattachée par le lien d'un désir docile au bon Vouloir Divin, d'un vœu naturel que Dieu pouvait ne pas satisfaire tout en répondant avec un amour de Créateur au désir essentiel de perfection et de bonheur qui constitue l'être même de ses créatures spirituelles.

Somme toute, la théorie suarézienne d'un état hypothétique de nature pure s'impose pour l'essentiel au philosophe spiritualiste et au théologien catholique. Au philosophe spiritualiste [4] pour qui c'est tout un que d'établir rationnellement soit la doctrine du Créateur provident et de la survie personnelle complète de chaque être humain soit la nécessaire possibilité d'un

1. Vivès, III, c. V, n. 4, p.735.
2. *Surnaturel*, p. 117.
3. Vivès, IV, *Disp.* V, n. 7, p. 48.
4. C'est de lui qu'il s'agit, lui qui est supposé exister et avec qui le présent dialogue a lieu.

état de nature pure. Au théologien catholique[1] qui, en enseignant l'absolue gratuité du surnaturel de grâce par rapport à l'absolue gratuité de la simple création des natures humaines, pose cette possibilité nécessaire. C'était réaliser un vrai progrès de la raison que de l'amener peu à peu à explorer ces implications, à penser à fond cette dualité caractéristique de la raison et de la foi, de la nature et de la grâce, d'une fin dernière surnaturelle impliquant la possibilité d'une fin dernière naturelle. Pareille dualité nous constitue dans notre être complexe, de créature spirituelle en qui l'univers matériel trouve un sens, et de fils adoptif de Dieu, en qui se révèle le Père de Jésus-Christ et notre Père. Prononcer, à propos d'un tel ensemble doctrinal, le verdict de laïcisation amorcée serait affirmer une contre-vérité plutôt inique. Ce n'est pas détourner l'homme du Dieu de Jésus-Christ que d'approfondir et d'élucider nos raisons même philosophiques de croire. Mais le détournement surgirait du refus de reconnaître et de faire valoir ici la juste autonomie — qui est tout le contraire d'une séparation — de la raison par rapport à la foi. Si la foi chrétienne agrandit la raison humaine en des proportions ineffables c'est à la condition de ne pas l'absorber et de ne pas se laisser absorber par elle. Serait-ce cheminer vers un rationalisme athée ou simplement déiste que de montrer comment resterait sensé et bon un genre humain que Dieu aurait créé sans l'élever à l'ordre surnaturel ?

B. Nouveaux progrès réalisés ou a réaliser.

Dans l'ordre rationnel, à tout le moins, la Scolastique a réalisé un progrès de bon aloi en montrant comment la théologie catholique de la grâce implique, avec le sens d'une nature spirituelle vraiment consistante et relativement autonome, une destinée ultime de bien et de bonheur naturels tout à fait intelligible. Ce que je lui reprocherais, fût-ce en la personne de Suarez, c'est de n'avoir pas approfondi assez ce fond philosophique impliqué dans le christianisme. Une formule a été d'abord entrevue puis nettement adoptée : celle de « capacité obédientielle » ou encore de « puissance obédientielle ». Mais, si l'adjectif technique « obédientielle » dit bien la gratuité foncière de notre élévation à l'ordre

1. Nous le prenons au sens strict, sans doute, mais aussi au sens large vérifié par le penseur protestant pour qui le mot surnaturel exprime, par rapport au terme naturel, une signification consistante. Pour qui l'absolue gratuité de notre adoption filiale par Dieu Père transcende sans l'absorber l'absolue gratuité du don fondamental de la création.

surnaturel, l'absolue docilité de l'âme spirituelle au Vouloir bienveillant souverainement libre de Dieu , le substantif « capacité » — ou « puissance » — qui, isolé signifierait plus qu'il ne se doit, ne signifie pas assez, conjoint avec l'adjectif. Ce désir filialement soumis de voir un jour Dieu face à face, qui est catactéristique du chrétien et qu'après les Pères nos théologiens médiévaux tiennent à juste titre pour issu de la foi vivante, ce désir profond et tenace de grâce surnaturelle témoigne de l'existence au sein de notre nature humaine créée par Dieu d'une convenance intime, d'une harmonie, d'un appel, d'un souhait véritablement naturels. Ce n'est pas assez de dire avec une timidité peureuse que, de par son caractère spirituel, notre nature ne repousse pas le don divin, que rien du moins ne prouve qu'elle le repousse ; pas assez, ici, de parler de réceptivité naturellement indifférente ou de pure disponibilité ; pas assez, même, de reconnaître que le don surnaturel n'est pas indésirable à notre être spirituel. Ce qu'il fallait comprendre et faire comprendre c'est que, sans lui être aucunement nécessaire pour qu'il garde un sens et puisse parvenir à une destinée connaturelle, il est pour lui désirable au plus haut point et convenant à souhait. De là, pour se mieux faire entendre en traduisant cette convenance naturelle en termes de conscience, à parler de désir non seulement élicite mais naturel, il n'y a qu'un pas vite franchi. Ce pas, saint Thomas d'Aquin lui-même le franchit sans hésiter. Il ne se contente pas d'affirmer ce qu'affirmera aussi très explicitement Suarez [1] à savoir cette capacité — qui élève la créature raisonnable au-dessus de toute créature — d'être haussée par la grâce jusqu'à la vision et fruition du souverain bien. Il va plus loin, reconnaissant en notre capacité d'être ainsi élevé à l'ordre de la vision plus qu'une disponibilité : une convenance, un vœu profond, une inclination ou un désir naturel [2] qui n'est ni pouvoir efficace de conquérir ou de se donner, ni droit d'exiger fût-ce au titre d'impérieuse indigence, mais appétit docile à l'Amour personnel de Dieu, « obédientiel » [3].

1. Vivès, t. IV, *Disput.* V, n. 7, p. 48.

2. Non pas ce désir essentiel issu des principes mêmes de notre nature créée et qui, de soi, nous achemine avec une efficacité naturelle vers une possession de Dieu proportionnée à cette nature et à nos mérites personnels définitifs, possession inférieure à celle de la vision. Mais le vœu naturel profond par lequel, se dépassant lui-même, ce désir de nature qui nous constitue s'ouvre et s'offre amoureusement au don effectif ou seulement possible de la grâce d'où sourdra la gloire (*In Boet. de Trinitate*, q. VI, a. 4, *ad* 5'm).

3. Nous substituons ainsi au substantialisme statique signifié par la formule « puissance obédientielle » le substantialisme dynamique de l'expression « désir obédientiel ».

Le tort des Scolastiques, du XIVe siècle jusqu'à la fin du XIXe, est d'avoir conçu de façon trop statique notre nature spirituelle, de n'avoir guère vu en elle ce dynamisme qui la caractérise. Dès lors, au lieu d'examiner ce par quoi notre tréfonds spécifique d'être spirituel humain se transcende lui-même vers un au delà qu'il est réservé à Dieu, s'il le préfére, de lui destiner, ils se contentent de déterminer son essence propre, ses facultés, ses exigences naturelles, attentifs à préciser les deux points que voici : d'abord, ce qu'il y a en elles de spirituel c'est-à-dire d'orienté au bien et au vrai universels, à Dieu qui est le Vrai et le Bien, permet à chacun d'opter pour une immortalité de perfection et de bonheur répondant aux exigences de sa nature et à la qualité de ses mérites ; ensuite, justement parce qu'il est spirituel c'est-à-dire capable de viser le Créateur en pensant ses créatures et de l'aimer, en les aimant, chaque adulte humain peut au moins se se trouver disponible pour recevoir le don d'une destinée surnaturelle. Sans cesse et sans plus Suarez en revient là. Avec raison il rejette une doctrine du désir naturel fondamental qui tendait à transformer la nature humaine en un appétit substantiel de la vision de Dieu intuitive. Un tel appétit se conçoit dans la philosophie de Plotin, justement parce que ce philosophe ne pose la liberté ni dans l'*Un* divin ni dans les *uns*, ni dans le Principe des processions ni dans les esprits qui retournent à Lui. Mais il jure dans la métaphysique créationniste qu'élaborèrent les Pères de l'Église et les Docteurs scolastiques. Aussi bien n'est-ce pas d'un appétit de cette sorte qu'il s'agit chez eux. Ils savent et enseignent avec plus ou moins de précision rationnelle qu'il faut se garder de confondre l'homme comme créature de Dieu et l'homme comme son fils adoptif, l'homme comme image naturelle et l'homme comme ressemblance de grâce. Chez saint Augustin, notamment, et chez les Scolastiques augustiniens se trouve évitée la confusion. Pareillement, chez saint Thomas. Toutefois, plus didactiquement qu'eux, ce dernier insiste sur l'incapacité radicale où se trouve tout esprit créé mais non surnaturellement élevé de voir jamais Dieu face à face, comme aussi sur sa capacité naturellement désireuse de se prêter à une si splendide élévation. Connaissant les créatures, effets de bonté toute libérale dèjà, nous désirons connaître, autant qu'il se peut et que son amour personnel nous y autorise ou nous y convie leur Cause créatrice.

Or, cédant sans doute à la crainte point chimérique au temps de Baïus de voir confondre notre désir naturel tout docile à Dieu

avec un désir exigeant [1], François Suarez comme d'autres avant lui ne parle ici que de « capacité obédientielle ». Ainsi feront de plus en plus, après lui et avec lui, les Scolastiques de toute école. Leur aristotélisme en matière de cosmologie et de psychologie anthropologique ne les amenait-il pas, d'ailleurs, à insister moins sur ce qui caractérise en propre l'âme humaine que sur ce qui lui est commun avec les natures irraisonnables ? Comment ne pas reconnaître qu'en effet il les y portait ? Comme les autres, Suarez savait et, à l'occasion [2], soulignait la finalité incomparablement supérieure des natures spirituelles. Mais il omettait d'y considérer ce que cette finalité de nature implique de désir docile à Dieu par rapport à la finalité surnaturelle de la vision intuitive que nous a octroyée sa Bonté. Il omettait, à propos de la « capacité obédientielle », d'approfondir ce que cette capacité inclut de dynamisme appétitif, de vœu véritablement naturel.

Mais ni la philosophie ni la théologie ne pouvaient en rester là. Réfléchissant pour ainsi dire de bas en haut [3], le philosophe en vient à cette conclusion : si mes moyens propres se bornent à établir que Dieu visé et désiré sans pour autant être amoureusement intuitionné constitue notre fin dernière naturelle, il n'en reste pas moins vrai que la possession immortelle de notre Créateur ainsi visé et désiré ne comblerait pas jusqu'au vœu de notre être. S'adressant, voilà bientôt vingt ans, à la *Société française de Philosophie* [4], Maurice Blondel écrivait ces lignes :

... par raison, par devoir, constitutionnellement, si l'on peut dire, la philosophie doit-elle aboutir, quel que soit le stade de son évolution, à reconnaître en quoi elle est normalement incomplète, comment elle creuse en elle et devant elle un vide préparé non pas seulement pour ses découvertes ultérieures et sur son propre terrain, mais pour des lumières et des apports dont elle n'est pas par elle-même et ne peut devenir l'origine réelle ? Or, c'est cette... thèse, philosophiquement définissable et soutenable, qui, sans procéder d'une révélation, est seule en accord spontané et profond avec le christianisme.

Tout en distinguant avec soin d'un état hypothétique de nature pure l'état concret — qu'il nomme « *transnaturel* » — « d'un être

1. DENZIGER-BANNWART. éd. 21-23, n. 1001-1080 ; X. LE BACHELET, « Baïus », dans le *Dictionnaire de théologie catholique*.
2. Vivès, t. IV, *Disput.* V, n. 7, p. 48.
3. Cette méthode propédeutique et fondamentale, qui est caractéristique de la recherche philosophique, saint AUGUSTIN la signifiait par ces mots lapidaires du *Sermon XLIII* : « *Intellige, ut credas, verbum meum* » (chap. VII). Avec sa parole, c'est le bien-fondé de cette parole que l'orateur chrétien soumet à l'intelligence de ses ouailles.
4. *Bulletin* de 1931, p. 88.

qui, n'ayant plus ou n'ayant pas encore la vie surnaturelle à laquelle il était appelé ou à laquelle il est rappelé », est comme « *traversé* de stimulations en rapport avec cette vocation même »[1], M. Blondel ne laisse pas d'envisager et de reconnaître comme nécessaire la doctrine d'un état humain de nature pure.

Oui, au regard de la raison comme selon les possibilités et les exigences de la nature, cet état d'incomplétude est concevable sans qu'aucune nécessité interne, aucune juste réclamation aient vraiment à intervenir. Même le spectacle d'un mystère où il serait infiniment désirable de pénétrer si peu que ce soit ne justifie aucune requête formelle et raisonnable. Et qu'on ne dise pas qu'un esprit cesserait d'être un esprit s'il s'inclinait devant ce qui lui échappe, alors que sa grandeur serait encore de scruter pourquoi ce bien suprême lui reste inattingible, sans que son élan spirituel se replie jamais et se contente de soi[2].

Développant sa pensée et la précisant dans son *Excursus* 28e, M. Blondel écrit ces lignes profondément compréhensives :

D'abord une donnée primordiale reste à maintenir : un état de pure nature est concevable et effectivement réalisable. Et nous indiquons quels seraient encore sa grandeur, sa dignité, son mérite. Est-ce à dire pour cela que la philosophie devrait rester close, saturante, dispensée de toute aspiration ultérieure et parfaitement dégagée de toute nostalgie comme de tout amour vers une perfection qui ne lui est point due, mais qu'elle peut et doit affirmer ?[3].

Ainsi, penser comme il se doit un état de nature pure n'est pas du tout imaginer un régime d'existence humaine où, au terme d'une vie d'épreuve, l'*homo viator* trouverait en deçà de l'ordre surnaturel satisfaction plénière de son désir de Dieu. Ce n'est pas impliquer « une philosophie... complète, suffisante et fermée en soi »[4]. Au contraire. Pareille philosophie convient-elle du moins pour caractériser le sort ultime des enfants morts sans le baptême? Nullement, répond à juste titre M. Blondel, car, pour autant que le mot *Limbes* « a un sens historique, il se réfère aux âmes humaines qui auraient quitté cette vie... sans grave faute personnelle ; mais il semble hérétique de supposer que ces âmes auraient été constituées en dehors de toute vocation à l'ordre surnaturel, et indemnes de toute participation à la déchéance originelle »[5].

1. *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, 5e éd., au mot « *Transnaturel* », p. 1129.
2. *L'Être et les êtres*, p. 292.
3. *L'Être et les êtres*, p. 497.
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*, p. 497-498.

Reprocher désormais à M. Blondel de nier « virtuellement la valeur propre des créatures et la consistance intrinsèque de la pure nature humaine »[1], serait se méprendre sans mériter l'octroi de circonstances atténuantes ; inversement, lui faire maintenant grief de naturalisme rationaliste ne pourrait guère être le fait que d'un fidéiste inconscient. Sa doctrine compréhensive infuse à la théorie suarézienne d'un état de nature pure ce qui lui manquait d'intelligence du dynamisme spirituel humain par rapport à l'ordre surnaturel. Elle permet, tout en sauvegardant à souhait la juste autonomie de la nature et de la raison, de ménager le nécessaire point d'insertion du surnaturel en nous.

Nous le répétons : la créature raisonnable peut subsister sans postuler une vocation surnaturelle. C'est un pléonasme que le sens même du mot devrait rendre inutile, mais que des malentendus justifient abondamment : « la *grâce* reste entière et absolument *gratuite* ». Quel que soit le désir indéterminable et inefficace d'un sursum et d'un surcroît, l'être raisonnable pourrait être, sans injustice, laissé à sa connaissance rationnelle et à son élan spirituel. Nous avons même insisté sur la beauté et les sentiments concrets que comporterait une telle destinée qui est peut-être en fait celle d'autres créatures qu'il ne nous est pas donné et qu'il ne nous est pas utile de connaître actuellement [2].

Sentant l'importance capitale du problème et désireux, tout en se gardant lui-même à droite et à gauche, de contribuer à son approfondissement, M. Blondel y revient dans l'*Action* de 1936-1937. Dès 1936, au tome I de l'ouvrage, il constate à nouveau ce qu'a d'inefficace le désir de voir Dieu, « pourtant naturel aux esprits, mais qu'il serait déraisonnable de vouloir combler » [3].

Est-ce à dire..., poursuit-il, qu'un état de nature pure soit impossible à moins d'être douloureusement frustré et que les êtres spirituels ne comportent aucun achèvement relatif à leur condition et capable de procurer la joie d'un devoir accompli, d'un service rendu, d'une humble et méritoire vertu récompensée ? Nullement ; car précisément parce que l'intelligence des esprits imparfaits connaît ses limites et

1. *Ibid.*, p. 500 : Excursus 29e.

2. *Ibid.* — Faut-il nous excuser d'insister ? Non, car s'il se trouve encore des attardés pour ne pas voir combien est faux et objectivement inique le grief de fidéisme surnaturaliste émis contre le philosophe de l'*Action* de 1893 et de la *Trilogie* de 1934-1937, il ne manque pas, aujourd'hui, de prétendus pionniers très sûrs d'eux-mêmes pour oser objecter que « le possibilité d'une pure nature, stabilisée en elle-même, implique la réalité d'une philosophie également complète, suffisante et fermée en soi » (*ibid.*, p. 497). Ils n'ont donc pas compris que, tout au contraire, ce qui s'affirme de sain dynamisme dans la philosophie de M. Blondel implique intelligence d'une nature pure non « stabilisée en elle-même » mais, au sein de son épanouissement naturel, normal, normalement ouverte et avidement offerte à la vocation divine du face à face.

3. Excursus 31e, p. 417.

jugerait déraisonnable cette présomption dont se scandalisaient les anciens sages, l'attitude normale serait, pour eux, une réserve soumise à la sublimité divine, un rôle de louanges modestement adoratrices s'alliant à l'exercice des vertus naturelles, sous la conduite de la science, de la raison, de la mutuelle amitié conforme à l'unité de nature et à la société des esprits. Il serait donc faux de dire qu'un être de pure nature raisonnable est inconcevable, faux également de prétendre qu'en dehors de la foi positive une morale naturelle et de justes sanctions n'auraient point de consistance ni de justification possible [1].

Si donc M. Blondel insiste tant sur « l'inachevabilité métaphysique » et l' « inachèvement de fait, auquel se trouve assujetti notre effort humain » [2], ce n'est pas pour nier mais au contraire pour déterminer la doctrine d'un état possible de nature pure. Car, « la philosophie et la civilisation, dans l'hypothèse d'un état réel où la nature humaine serait bornée à sa condition essentielle, ne laisseraient pas pour cela d'être constamment travaillées par un appétit insatiable de découverte et de progrès. Et, sans renier ce mouvement indéfini, l'être spirituel ne pourrait se contenter de cette perpétuelle novation que par une vertu supérieure capable de chercher dans un effort toujours inachevé la haute satisfaction du *sursum* généreusement accompli et renaissant » [3].

Ainsi, conclut M. Blondel accomplissant saint Thomas et sa propre *Action* de 1893, s'avèrent, pour les esprits, la grandeur et la fonction insuppléable de l'action (même dans l'état de nature pure), puisque c'est elle qui est le véhicule de l'entière fidélité aux obligations et au progrès indéfini de la vie spirituelle. Son achèvement, si l'on ose dire, ne consisterait pas à s'arrêter, à s'achever en repos ; l'action dans l'ordre naturel ne s'achève qu'en action et, selon une expression de Leibniz qui vise l'immortalité inhérente aux esprits indépendamment d'une plus haute union à l'éternité même, un passage incessant à de nouvelles joies et à de nouvelles perfections [4].

Telle est, complétant celle de Suarez et de maints autres penseurs catholiques modernes, la théorie blondélienne d'un état possible véritablement nécessaire de nature pure. En ne se contentant pas comme eux de voir en l'esprit humain une pure capacité réceptive du don surnaturel sans pour autant, comme d'autres, tenir pour divin son dynamisme constitutif, M. Blondel a découvert le juste milieu entre un séparatisme rationaliste et un surnaturalisme fidéiste. Désormais, les penseurs chrétiens peuvent

1. *Ibid.*
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*, p. 418.

avancer sans crainte de tomber de Charybde en Scylla. Déjà, depuis un demi-siècle, augustiniens et thomistes naviguent avec plus d'assurance. Le point d'insertion de la grâce divine en la nature et de la foi en la raison a été discerné, reconnu, adopté. De la gratuité créatrice à celle d'adoption filiale, il y a plus qu'une non-contradiction ou qu'une puissance obédientielle et moins qu'une homogénéité naturelle : un suprême harmonie. Il fallait, pour demeurer docile aux exigences de notre raison comme à celles de la foi chrétienne, pour expliciter, sans en majorer ni en amoindrir le sens, les formules des Pères et des Scolastiques sur le désir de voir Dieu face à face, passer par Suarez et le dépasser.

B. Romeyer, S. J.

LES IDÉES POLITIQUES DE SUAREZ ET LE POUVOIR ABSOLU

On s'accorde assez communément — louange ou blâme — à reconnaître à Suarez une double paternité. Il serait l'inventeur, sinon du contrat social, au moins de la démocratie primitive *e iure divino*, et il aurait fourvoyé le droit dans le maquis du subjectivisme. Il serait ainsi l'ancêtre involontaire et inconscient de Kant et de Rousseau. Il aurait, dit le P. Lachance, « chambardé » tout le traité de justice.

« Chambarder » est bien tapageur, et Suarez en est peu capable. Attribuer aux auteurs les moins audacieux toute une postérité d'hérétiques est d'un usage trop commun pour n'être pas suspect. Combien de thomistes, d'un classique désespérant, n'ont-ils pas été accablés par leurs adversaires, d'injures en « isme » : agnosticisme, idéalisme, panthéisme, que sais-je ? Le procédé est au reste le même. Au lieu de comprendre un auteur dans son contexte historique, et dans ses présupposés métaphysiques, on détache thèses et propositions, qu'on transporte, pour les interpréter, dans son propre système, n'étant pas capable de s'installer au cœur d'une pensée pour la juger du dedans. Le résultat est trop clair, et prévu d'avance.

Nous ne verserons pas une pièce nouvelle au dossier de ces polémiques. Le sujet est épuisé. Sur le volontarisme suarézien, tout a été dit avec la controverse Delos-de Blic. La démocratie suarézienne est, s'il se peut, davantage rebattue. L'abbé V. Bouillon, docteur, hélas, en théologie, revenait à la charge en 1927 et voyait en Suarez « un des maîtres du libéralisme moderne en politique et, sinon un précurseur de Rousseau, au moins le père authentique de nos sillonnistes ». Il l'accablait sous les textes de l'Encyclique *Diuturnum* et de la condamnation du *Sillon*, et expédiait, sans les examiner, les articles des PP. Sortais, Cavallera et Gaudeau. Nous renvoyons, pour un exposé objectif des conceptions politiques de Suarez, à l'article du P. R. Brouillard dans le *Dictionnaire de Théologie catholique* (Suarez, théologie pratique).

Voir en Suarez un moderniste en politique est quand même une gageure. Pour plusieurs raisons. La première est qu'il était

lié par les règles de son ordre. La Congrégation Générale de 1584 avait interdit qu'on « défendit aucune opinion qui serait contre les axiomes reçus des philosophes ou des théologiens, ou que les gens doctes dans leur ensemble, estimeraient contraire au sens commun des écoles théologiques. « La *ratio studiorum* de 1599 en avait fait sa règle 6e [1].

Mais son propre tempérament interdisait à Suarez tout esprit de nouveauté. On connaît sa méthode et on veut bien voir dans sa pensée — nous ne dirons pas son système — un éclectisme. Il procède avec prudence. Il expose copieusement les *auctoritates*, dans une opinion, puis dans l'autre ; les discute, en extrait ce qui lui paraît vrai, en abandonne le moins bon. Enfin il propose modérément son point de vue, qui s'efforce en général de rapprocher les éléments sains des deux thèses. Et voilà qui interdit l'aventure. Un esprit systématique peut aller de l'avant : la logique interne de sa pensée lui est une garantie, *mole sua stat.* Un éclectisme est nécessairement conservateur. Il n'avance que pas à pas, ayant vérifié la solidité du terrain. D'où l'appel constant à la tradition.

Une troisième raison, celle-ci particulière au domaine qui nous occupe, l'y contraignait. La thèse qu'il combattait — celle du droit divin des rois — était d'origine hérétique (elle avait été lancée par Luther), et un hérétique s'en était emparé pour combattre les prérogatives essentielles de la papauté. Jacques Ier y avait recours pour se mettre à l'abri du droit, revendi-

1. « In iis etiam in quibus nullum fidei pietatisque periculum subest, nemo in rebus alicuius momenti novas introducat quaestiones, nec opinionem ullam, quae idonei nullius auctoritatis sit, iis qui praesunt inconsultis ; nec aliquid contre Doctorum axiomata communemque Scholarum sensum doceat. Sequantur potius universi probatos maxime Doctores et quae, prout temporum usus tulerit, recepta potissimum fuerint in Catholicis Academiis » (*Regulae communes omnibus Professoribus superiorum Facultatum*, 6°).

On observera qu'à suivre les directives de ses supérieurs, Suarez usait d'une certaine liberté. Ainsi l'affaire du tyrannicide. Le *De Rege et Regis institutione* de MARIANA, qui exaltait en termes grandiloquents l'assassinat de Charles IX par Jacques Clément, avait mis les jésuites de Paris en mauvaise posture, quand le livre eût été brulé de la main du bourreau, par ordre du Parlement, le 8 juin 1610. A leur demande, le P. AQUAVIVA avait interdit, « en termes graves et sévères », le 16 juillet, de « tenilr pour vrai et surtout d'enseigner dans les écrits, quelque prétexte de tyrannie qu'on a lègue, qu'il soit permis de mettre à mort les Rois et les Princes ». Mais le 25 juin 1613, SUAREZ adressait à Paul V sa *Defensio Fidei*, en vue d'obtenir un Bref laudatif. La thèse du tyrannicide y est expressément enseignée. Jacques Ier et le Parlement de Paris n'allaient pas manquer de la souligner. Il faut une certaine bonne volonté pour innocenter Suarez. Le P. DE SCORAILLE s'y emploie (T. II, p. 216 sv.) Il faut admettre que le décret de 1610 n'a pas été publié en Espagne et en Portugal. Il faut, plus difficile encore, estimer que la double révision romaine, celle du Pape et celle de la Compagnie a, par « une négligence inconsciente » un peu osée, omis les chapitres incriminés, précisément les plus délicats, et qui devraient avant tous autres attirer son attention, répondant à un paragraphe spécial du serment d'allégeance de Jacques Ier.

qué par les Papes, d'excommunier et déposer les rois, pour exclure le pouvoir indirect exposé par Bellarmin, et accaparer la juridiction spirituelle dans ses États. Suarez ne pouvait combattre une hérésie par une nouveauté. Il n'avait à sa portée que l'arme de la tradition.

C'est pourquoi nous avons estimé plus fécond, pour le comprendre, de consulter celle-ci. Nous le jugerons, non pas d'après ce que d'autres ont dit, ou auraient pû dire, après lui, mais à la façon dont il interprète ses devanciers, ayant choisi parmi eux ceux qui répondent a ses besoins. Ainsi nous sera-il plus facile de discerner ce qu'il apporte de nouveau. Encore ne le pourrons-nous comprendre qu'en fonction de la conjoncture historique des événements et des institutions.

L'adversaire est Jacques Ier, aux prises avec Bellarmin. Si étrange que cela paraisse, la théorie du droit divin des rois n'était pas originairement dirigée contre les théologiens pontificaux, mais contre Buchanan. Ce dernier fut en effet précepteur du prince pendant quinze ans. Il lui enseigna, comme bien on pense, tout autre chose que le *rex a lege solutus*. Le *De Iure regni apud Scotos* avait justifié la révolte écossaise contre Marie Stuart. On y disait que « le Prince a la loi pour collègue, ou pour mieux dire comme frein à ses passions ». Que « les rois ont été contraints à gouverner, non d'après leur arbitraire, mais d'après le droit que le peuple avait établi à leur intention ». C'était affirmer le principe démocratique du *populus supra regem*. Aussi bien, le pacte politique, entre roi et sujets, est-il un contrat inégal. A la cérémonie du couronnement, les rois jurent les premiers et promettent de rendre la justice « en droit et équité ». Après quoi le peuple s'engage.

S'ils se parjurent, ils sont tyrans. Il faut alors « les déclarer ennemis publics, et ne plus les considérer que comme des satyres, des singes et des ours, des furies ou des cacodémons ». Et voilà qui était peu aimable pour le royal élève. L'hérédité, au reste n'y fait rien. « Les rois héréditaires n'en sont pas moins créés par la loi et le suffrage du peuple. » S'ils se négligent, le peuple ne manque pas de remèdes. Lesquels ? Le tyrannicide ? Certainement, continue Buchanan, le tyran s'est rendu ennemi public, et la guerre allumée par ses crimes est une juste guerre. On peut s'emparer de sa personne, le déposer, et, le cas échéant, le punir de tous les forfaits et violations de droit dont il sera reconnu

coupable. Ainsi en usèrent les nobles écossais à l'égard de Jacques III [1]. Pour un précepteur de prince, voilà qui est parler franc.

Quand en 1576, parurent les *Six Livres de la République* de Jean Bodin, ce fut, pour Jacques, qui les eut presque aussitôt en mains, un soulagement. Il y découvrait enfin la théorie de la souveraineté, « puissance absolue et perpétuelle de la République, que les latins appellent *majestatem* ». Il y a bien, du peuple au Roi, un contrat politique, mais il a opéré un transfert total, irrévocable, imprescriptible,

...car le peuple s'est dessaisi et dépouillé de sa puissance souveraine, pour l'ensaisiner et investir ; et à lui et en lui a transporté tout son pouvoir, autorité et prérogatives et souveraineté, comme celui qui a donné la possession de ce qui lui appartenait.

Qu'on retienne bien la comparaison : il s'agit d'une saisine et d'une possession.

... tout ainsi que le propriétaire peut donner son bien purement et simplement, sans autre cause que sa libéralité, qui est la vraie donation, et qui ne reçoit plus de conditions, étant une fois parfaite et accomplie [2].

C'est, sans conteste, le *princeps supra populum*. Et, mises à part la loi divine, la loi naturelle et les lois fondamentales du royaume (loi salique), il est *a lege solutus*. Et s'il est exempt des lois de ses prédécesseurs « beaucoup moins serait-il tenu aux lois et ordonnances qu'il fait, car... il est impossible par nature de se commander à soi même chose qui dépend de sa volonté » [3]. Mais s'il a prêté serment ? Alors il est lié « tant du moins que dure la justice de la loi qu'il a juré garder » ; non pas que les sujets aient sur lui un droit quelconque, mais parce que « la parole d'un Prince doit être comme un oracle, qui perd sa dignité si on a mauvais opinion de lui ».

Il est vrai qu'on réunit de temps à autres les Trois États, pour modifier lois et coutumes. Mais

... en cela se connaît la grandeur et la majesté d'un Prince souverain, quand les États de tout le peuple sont assemblés, présentant requêtes et supplications à leur Prince en tout humilité, sans avoir aucune puissance de rien commander, ni décerner, ni voix délibérative.

1. Cf. P. Mesnard *op. cit.* p. 355-363 et Carlyle, *op. cit.* p. 332-340.
2. *Les six Livres*, p. 128-129.
3. *Ibid.*, 132.

Tout cela ne peut laisser subsister aucun doute. La « majesté souveraine et puissance absolue » consiste à commander aux sujets « sans le consentement de plus grand, ni de pareil, ni de moindre que soi ».

A la bonne heure ! C'est bien ainsi qu'on doit parler aux Princes et leur enseigner leurs droits. Jacques, devenu roi d'Angleterre, pourra maintenant consolider son serment d'allégeance. On sait qu'il comportait les points suivants :

1° Jacques était roi légitime et souverain seigneur du royaume.

2° Ni le Pape, ni l'Église romaine n'avaient aucun pouvoir de le déposer, ni de délier ses sujets de leur subordination.

3° Si le roi était excommunié ou déposé, il ne serait tenu nul compte de pareille sentence.

4° On abhorrait la doctrine suivant laquelle un roi excommunié ou privé de ses droits peut-être déposé ou mis à mort par ses sujets ou par d'autres.

5° Enfin, on ne reconnaissait au Pape ni a personne le droit d'annuler ou infirmer ce serment.

L'excommunication, les sanctions romaines, Jacques ne les redoute pas beaucoup. Ses sujets n'en tiendraient pas grand compte. On l'a bien vu au temps d'Henri VIII. La population était alors dans son ensemble catholique de tradition, et vaguement de conviction. Elle avait cependant accepté le césaro-papisme de Cranmer et de Gardiner. Pour ceux-ci, le droit de contrôle de l'Église a toujours été entre les mains du roi. Les pouvoirs que le Pape détenait étaient usurpation, ou concession de la Couronne. Un groupe d'églises nationales, parfaitement visibles, gouvernées chacune par son chef régulier, unies par une profession commune des articles essentiels du christianisme, voilà l'Église du Christ. Et on avait accepté qu'Henri VIII revendiquât pour le législateur séculier le droit de trancher toute controverse doctrinale, décidât ce qui, dans la tradition, était sacré ou sans valeur.

Mais depuis la Grande Charte et l'*habeas corpus*, l'Angleterre était démocrate. Quand saint Germain reprenait les thèses anglicanes d'Henri, il maintenait que le *regale ius politicum* ne lui permettait pas d'établir des lois sans le consentement du peuple. Le roi, *dans le Parlement* est chef de l'Église d'Angleterre, et, parce que le Parlement représente l'Église, son autorité est celle de l'Église, et s'étend aux choses spirituelles [1].

Voilà qui demeure dangereux et rappelle, en l'agravant, Bucha-

1. Cf. Allen, *op. cit.*, 158-168.

nan. Celui-ci du moins ne soumettait le prince au peuple qu'en matière temporelle. Jacques pourrait-il être déposé, non par le Pape, mais par le Parlement, pour des questions de doctrine ? De nouveau, bien plus menaçant, se dresse le spectre du tyrannicide. Brodrick a raison : c'est bien contre Buchanan et Kirk, plus que contre Rome, que sont dirigés le Βασιλικὸν Δῶρον et le *Ius liberae Monarchiae*.

A grands renforts d'Écriture, de patristique et d'arguments scolastiques, sera mise sur pieds la thèse du droit divin des rois. Car Jacques, lui aussi, est théologien. Laissons ses appels à l'Ancien et au Nouveau Testament. Voici son grief principal, adressé à Bellarmin :

Quant à l'établissement des peuples par-dessus leurs rois naturels, il met en avant ce principe de sédition, à ce qu'il puisse prouver que les rois n'ont pas leur pouvoir et autorité immédiatement de Dieu, comme à son compte le Pape a la sienne. Car, dit-il, chaque Roi est fait et choisi par son peuple ; voire et le peuple ne transmet son autorité en sa personne, qu'en sorte qu'il en retienne toujours l'habitude potentielle par devers eux, sauf à la reprendre actuellement et de fait en certaines occasions, s'il y échet [1].

N'est-ce pas, continue Jacques, ici une théologie toute nouvelle, forgée tout exprès pour donner cœur et cours à toute sorte de rebelles et rébellions contre les Princes ?

Mais non, cette théologie n'est pas nouvelle : c'est celle de Buchanan. Et si un papiste a peu d'influence auprès des anglicans, il est dangereux de réveiller celle d'un Écossais, après la sédition qui renversa Marie Stuart. Le *populus supra principem*, c'est la doctrine de saint Germain.

Il faut prévenir ces derniers. Et Jacques oppose l'exemple de Saül, choisi et investi directement par Dieu. « Quelle arrogance pour un peuple chrétien de revendiquer pour lui cette liberté que Dieu ne voulut point donner à son peuple choisi »[2]. Jacques doit être obéi. Non pas en vertu d'un contrat social passé entre Fergus et le peuple écossais, ni entre Guillaume et les Anglais. Il n'y a pas de concession populaire ; l'un et l'autre tiennent leur pouvoir de la conquête : « in Scotia antequam ulla foret reipublicae facies, aut ordinum distinctio, reges erant ». Et c'est bien là ce qui montre que leur pouvoir vient de plus haut. Leurs ordres sont les ordres du Ministre de Dieu. Ils sont placés par Dieu à

1. *Jus liberae Monarchiae*, p. 91, édit. latine. La traduction française, citée par le P. de la Servière, *Études*, t. **95**, p. 496, est celle de l'édition de Frankfort, 1632.
2. *Jus liberae Monarchiae*, p. 91.

la tête de leur peuple, non pour être jugés par lui, mais pour avoir puissance de le juger. Leur majesté est sacrée ; leur autorité est divine. « O rois, vous êtes des dieux. » Voilà pourquoi le roi est au-dessus des lois, qui tiennent de lui leur force et leur autorité. Il s'y conformera, s'il est honnête, mais il n'y est pas tenu. S'il le fait, c'est de son plein gré, et pour donner bon exemple [1].

Et s'il ne le fait pas ? S'il est, au sens fort, tyran ? Il reste au peuple à prendre patience, prier, faire pénitence. « Voilà tout ce que le droit divin nous permet ; fléchir en un mot Dieu lui-même, afin qu'il daigne de sa main supprimer ce fléau public. » Qu'on ne fasse pas appel au serment du roi, le jour du sacre. Il s'est engagé devant Dieu, non devant les hommes. A Lui seul il doit rendre compte. A lui seul appartient la vindicte. Et le peuple au contraire demeure lié par sa promesse d'obéissance, tant que n'est pas intervenue la sentence divine.

Aussi bien voici, résumés par Jacques, les droits et devoirs des sujets :

Des sujets doivent obéir à leur Prince comme au Vicaire de Dieu en terre, accomplir ses ordres comme ceux d'un Ministre de Dieu, à moins qu'ils ne soient en contradiction évidente avec la loi divine ; le révérer comme un juge donné de Dieu et comptable à Dieu seul de ses arrêts ; le craindre comme le vengeur du droit ; l'aimer comme un père ; prier pour lui afin que s'il est bon il persévère dans le bien, et s'il est mauvais il s'amende ; accomplir promptement ses ordres quand ils sont justes : s'ils sont injustes, fuir sa fureur sans se révolter contre elle, ne lui opposer que les pleurs et leurs soupirs, cherchant en Dieu seul le secours, conformémeut à cet axiome de l'Église primitive, au temps des persécutions : « La prière et les larmes, voilà les armes de l'Église [2]. »

Voilà donc le problème posé. Les prétentions royales sont exorbitantes. Il n'est sans doute pas difficile de les réduire et la tradition fournira des arguments. Les antécédents ne manquent point : querelle, à la fin du XIe siècle, entre Grégoire VII et Henri IV de Germanie, querelle de Boniface VIII et Philippe le Bel, querelle enfin entre Jean XXII et Louis de Bavière au sujet de l'Empire. Il n'est que de consulter les théologiens curiaux. Gilles de Rome et Jacques de Viterbe, défenseurs de Boniface VIII, sont thomistes et aristotéliciens ; ils ont l'un et l'autre une théorie du droit, une conception de l'Église et une doctrine de l'État : que disent-ils ?

1. *Jus liberae Monarchiae, ibid.*
2. *Jus liberae Monarchiae,* p. 90.

Malheureusement ils prouvent trop. Leur monisme théocratique est inutilisable. Ils ont durci l'aristotélisme, abandonné ce qui subsistait en saint Thomas d'augustinisme platonicien ; les voici maîtres en naturalisme politique. Cela ne serait pas pour déplaire à Suarez, n'était leur monisme. Car pour eux, la société naturelle, en dehors de laquelle il n'est rien, à partir de laquelle dérive tout droit, c'est l'Église. *Pars propter totum*, a repris saint Thomas le recueillant d'Aristote. Mais ce « tout » est le corps mystique, l'Église, « *tota secundum totum sic coniuncta et connexa*. Ce qui fait un beau totalitarisme clérical. Il n'est pas possible, dès lors, de discerner un droit naturel, un ordre naturel, à partir des essences, de la nature métaphysique de l'homme et de l'univers, et d'autre part un ordre surnaturel, contingent au premier et gratuitement ajouté. La Rédemption absorbe la nature. Plus de fin naturelle, qui explique les choses de ce monde, y compris la vie sociale, mais une seule fin, surnaturelle, qui justifie tout. Ces choses-là, au XVI[e] siècle finissant, sont absolument impensables. Elles sont, à tout le moins, en contradiction formelle avec la pensée générale de Suarez.

Tout l'ordre temporel s'évanouit, absorbé par celui de la grâce. Voici bien un principe social aristotélicien : « *fundamentum omnium iurium est communicatio omnium hominum inter se* ». Il est de Gilles de Rome. Au concret cela veut dire que tous les droits reposent sur l'appartenance à l'Église. Hors de l'Église point de salut, ni de droits. Nous rejoignons ce qui fut appelé, sans doute à tort, l'augustinisme politique. Et comme « toute la puissance de l'Église est celle de son chef », voici enseigné un théocratisme absolu[1].

Celui-ci est encore vivant. Il eut, dans d'Espagne du XVI[e] siècle, de beaux retours de flamme et mauvaise fortune. N'est-ce pas en son nom que les théologiens de la couronne ont justifié la *conquista*, et les horreurs qui l'accompagnèrent au Pérou ? Les Indes, affirmait-ont, ont été attribuées aux Espagnols, qui au reste sont héritiers du Saint Empire, par la bulle d'Alexandre VI. Et les Indiens, étant infidèles, ne peuvent avoir aucun droit. Leurs princes ne disposent d'aucune souveraineté politique, ni leurs sujets d'aucune propriété privée. Ils sont, au titre de leur infidélité, *naturaliter servi*. Pas de droits possibles, en dehors de la vrai foi, et donc de l'appartenance à l'Église. Contre ces thèses, Barthélemy de Las Casas, puis François de Vitoria dans sa *relectio de Indis*, durent âprement batailler.

1. Cf. G. de Lagarde. *Naissance de l'esprit laïc au Moyen Age*, t. III, p. 169-180.

Suarez ne peut pas revenir en arrière, lui qui a si attentivement distingué deux fins, l'une naturelle et l'autre surnaturelle, deux ordres et déjà deux souverainetés, l'une temporelle et l'autre spirituelle. Il faut donc chercher ailleurs.

Grâce à un paradoxe inattendu, les théologiens impériaux, précisément dans leur zèle à revendiquer pour leur maître l'avantage d'une souveraineté autonome, fournissent les éléments d'une théorie démocratique. Un point est du domaine commun : la source de l'autorité civile est dans le peuple : « *Romanus Pontifex habet imperium a Deo, imperator a populo.* » C'est là ce qui permet d'affirmer, en faveur de l'Empereur, un pouvoir originel, parallèle à celui du Pape, indépendant de lui. Dès le XIe siècle on en cherche la justification dans le commentaire de la *lex regia* : « *Quod principi placuit, legis habet vigorem : utpote cum lege regia quae de imperio eius lata est, populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem conferat* [1]. »

Cela fournira désormais une tradition constante : à l'origine de l'autorité temporelle il y a le contrat politique par lequel le peuple a confié son pouvoir au prince. Autre est en effet le contrat social qui est à l'origine de la société, tel que nous le trouvons exposé par Hobbes, Spinoza, et communément au XVIIe siècle par les profanes et scolastiques ; autre est la théorie du contrat politique, telle que nous l'étudions ici. Mais la conception contractuelle de l'origine du pouvoir est à ce point familière qu'elle en exclut tout autre. Si la transmission héréditaire est la voie normale, communément admise, le *ius haereditatis* ne confère un titre, que parce qu'il permet de remonter à une donation originelle. Il faudra la diffusion des doctrines du droit divin des rois pour songer à autre chose. Mais elles ne seront concevables et possibles qu'après installation définitive et consolidée de la souveraineté monarchique dans un État national. Ce qui nous conduit à la fin du XVIe siècle.

La conception contractuelle avait deux sources, l'une féodale et l'autre romaniste. Toute la société féodale a pour base une structure de contrats, réciproques, inégaux et synallagmatiques : d'où l'éthique de la parole donnée et de l'honneur. Les féautés personnelles, de suzerain à vassal, les mouvances réelles, de fief dominant à fief servant, sont issues d'un mutuel engagement. De telle sorte que l'une des parties venant à trahir sa promesse, l'autre est déliée. Société hiérarchique, complexe et

1. *I Dig.*, I, 4, — *Inst.*, I, II, 6.

compliquée, mais du premier au dernier échelon la même loi domine.

La renaissance du droit romain amène, par une autre voie, l'idée d'un contrat politique à l'origine du pouvoir. Il ne s'agit plus des hiérarchies féodales, mais de l'Empire. Une fiction, mentale d'abord, puis juridique, fait transposer aux souverainetés royales, à mesure qu'elles émergent, aux « princes » devant leurs États, ce qui valait originairement entre l'Empereur et le *Senatus Populusque Romanus.*

Seulement, deux interprétations vont s'opposer immédiatement Le P. Lecler [1] les signale au XIe siècle : ou bien il s'agit d'une délégation, ou il s'agit d'un transfert. Voici d'abord une délégation :

Personne ne pouvant se créer empereur ou roi, la peuple élève au-dessus de lui, uniquement pour se gouverner et se régir selon les lois de l'équité, pour distribuer à chacun ce qui lui est dû, pour protéger les gens pieux et rendre justice à tous. Si, *brisant le pacte par lequel il est élu,* le roi pille et confond ce qu'il était fait pour corriger selon les justes lois de la raison, *il absoud le peuple de sa dette de sujétion*, et, puisqu'il a le premier violé la foi, il le délie par là même de sa fidélité réciproque [2].

Ceci est d'inspiration féodale. Et voici qui est romaniste ; il s'agit d'un transfert :

Le peuple s'est donné d'abord le roi qu'il a voulu. Celui-ci, une fois créé roi, a eu d'abord la toute puissance sur tous, et le peuple n'a pu désormais s'affranchir de son joug. Une fois le roi créé, le *peuple n'a pas le pouvoir de lui enlever la royauté...* Ainsi le peuple romain, après s'être privé de son droit, ne peut désormais le revendiquer [3].

Et c'est l'amorce des théories absolutistes.

Quand nous arrivons à la fin du XIVe siècle, les divergences doctrinales se sont affirmées. Tout le monde, sans exception, demeure convaincu que la source du pouvoir politique est dans le peuple — finalement en Dieu, mais en passant par le peuple. Mais parmi les civilistes, les uns ont conservé leur mentalité féodale, les autres ont accentué les tendances romanistes. Les premiers s'orientent vers les conceptions démocratiques, les autres aboutiront à l'absolutisme. Les oppositions se marqueront en deux points : rapports du prince et du peuple, rapports du prince et de la loi. Elles se commandent mutuellement.

1. Les théories démocratiques au Moyen Age, *Études*, 5 octobre 1935.
2. *Monumenta Germaniae Historica*, I, p. 391.
3. *Monumenta Germaniae Historica*, I, p. 673.

Qui est législateur ? Au moyen âge, le droit est essentiellement coutumier. Rendre la justice — et c'est la tâche essentielle des suzerains, puis du prince — est moins « dire le droit », moins encore le faire, que trancher les différents conformément à la coutume. L'esprit romaniste apportera des textes solidifiés, figés ; mais la société médiévale vit de ses traditions. Dès lors le prince, autant et plus que quiconque, est soumis à la loi : sa raison d'être est de l'appliquer, et ses prérogatives sont régies par la coutume. Mais celle-ci est l'œuvre vivante, et vécue, du peuple. Aussi bien, si des nouveautés doivent être introduites, elles ne sauraient l'être sans le consentement de la communauté qu'elles obligeront. Dans le contract politique, le peuple a conservé par devers lui les fonctions législatives, le prince n'est qu'exécutant : *populus supra principem, princeps sub lege.*

Ceci demeure facilement la règle dans les communes, les municipes italiens, les *universitates*, avant que l'État national se soit affirmé. Au contraire, à mesure que se formera la conception d'un pouvoir souverain (au sens de Bodin), à fortiori quand il sera devenu national, ces mêmes doctrines seront d'application difficile. Alors la conception romaniste prendra le pas. Puisque le peuple a transféré au prince, avec la *maiestas*, le pouvoir suprême, il s'en est dépouillé. Le prince est législateur, dit le droit et fait la loi : *quod regi placuit, legis habet vigorem.* Tout dépend de sa volonté. Il ne se conforme aux décisions de ses prédécesseurs que dans la mesure où il le juge à propos, à ses propres arrêts que dans la mesure où il y consent : *princeps a lege solutus.* « Il est impossible, dit Carlyle, d'exagérer l'importance de cette nouveauté. »

Au XIVe siècle encore, on ne tire pas jusqu'au bout les conséquences de ces principes. Les personnes et leurs biens échappent à l'arbitraire du monarque. Car si en droit il est au-dessus de la loi, en fait il se reconnaît tenu de la respecter : « *digna vox maiestatis regnantis, legibus alligatum se principem confitetur* ». Et c'est encore un arrière-goût des théories contractuelles. Le prince a donné sa parole et il est lié par elle, par la fidélité qu'il doit à son honneur. Non seulement dans les traités explicites qui engagent l'Empereur devant les villes italiennes, mais au simple titre de sa fonction royale. Ce qui est théoriquement en son pouvoir, il ne le fera pas en fait.

Reste un dernier point sur lequel on se retrouve d'accord pour affirmer la supériorité de la communauté : elle peut déposer le tyran. Ou bien parce que, ayant violé le pacte, il a trahi ses

engagements et par conséquent délié le peuple : cela va de soi dans les théories à évolution démocratique, chez Marsile de Padoue comme nous le verrons bientôt. Ou bien parce que ses comportements, conduisant l'État à sa ruine, sont en violation du droit essentiel : c'est la version des civilistes et commentateurs du droit romain comme Bartole, que citera Suarez [1].

Nous pouvons aisément suivre cette évolution dans Marsile de Padoue. On donne volontiers son *Defensor Pacis* comme un prototype de la démocratie : « Radicalement démocratique », dit von Gierke [2]. La souveraineté serait l'attribut du législateur, et celui-ci est toujours et nécessairement le peuple, c'est-à-dire l'universalité ou la majorité des citoyens qui ont le droit de vote. Par la législation, le peuple décide l'organisation de l'État, répartit les fonctions. L'exécutif est responsable devant lui. Son gouvernement sera d'autant meilleur qu'il se conformera davantage à la volonté collective. A première vue il en est bien ainsi : ce sont les termes mêmes du *Defensor pacis*. Encore convient-il d'y regarder de plus près. C'est peut-être une anticipation bien osée de prétendre trouver Montesquieu dans Marsile, avec la séparation des pouvoirs, des assemblées délibérantes, et un exécutif responsable devant elles.

On sait comment est né le *Defensor Pacis*. Marsile enseignait à Paris où il fut recteur au début de 1313. Dans le conflit entre Boniface VIII et Philippe le Bel, il subit certainement l'influence de Nogaret. Il semble avoir composé son ouvrage en 1324. Celui-ci est pompeusement dédié à Louis de Bavière, auprès duquel l'auteur se réfugia, quand ses thèses firent scandale à Paris [3]. Le roi était en lutte avec Jean XXII, depuis que ce dernier avait pris parti contre lui, favorisant Frédéric d'Autriche dans la succession à l'empire. Louis de Bavière ayant triomphé de son adversaire à Mühldorf en 1322, Jean XXII le frappa d'excommunication le 23 mars 1324 et prononçait sa déchéance de l'empire le 11 juillet suivant.

Pour venir à son aide, Marsile durcira, autant que possible, les doctrines de l'origine populaire du pouvoir civil. On aura ce paradoxe, d'affirmations démocratiques, en vue de protéger la souveraineté impériale.

1. Cf. O. VON GIERKE : *Les Théories politiques au Moyen Age*, p. 176 sv. ; CARLYLE, *A History ot mediaeval political Theory in the West*, vol. VI, p. 128 et sv.
2. *Op. cit.*, p. 183.
3. Avant 1326.

Il est bien vrai que Marsile défend « secundum veritatem atque consilium Aristotelis », la double thèse du *populus supra principem*, et du *princeps sub lege.* Et voici le texte capital, qu'il nous faut citer en entier, tant il est susceptible d'interprétations. Du sens que nous lui découvrirons dépendra le degré de démocratie que nous reconnaîtrons à son auteur.

Nos autem dicamus, secundum veritatem atque consilium Aristotelis III Pol. 6, legislatorem seu causam effectivam legis primam atque propriam esse populum, seu civium universitatem aut eius valentiorem partem per suam electionem seu voluntatem in generali civium congregatione per sermonem expressam, praecipientem seu determinantem aliquid fieri vel omitti circa civiles actus humanos sub poena vel supplicio temporali [1].

La source de la loi est à rechercher dans la commune, en reconnaissant à la *civium universitas* le sens technique des universités d'alors, qui sont des corporations ou des corps. Cette commune, réunie en assemblée générale, exprime oralement sa volonté par une élection. Elle détermine en dernier ressort ce qui doit être fait ou omis. Le signe, sinon la source, de cette souveraineté, est le fait qu'elle dispose de la puissance coercitive : *sub poena vel supplicio temporali.*

Notons cependant qu'il ne s'agit pas nécessairement d'une assemblée plénière, moins encore d'une démocratie directe. Dès maintenant, et à peu près constamment par la suite, il sera question de la *valentior pars*, et on précise, *considerata quantitate et qualitate personarum.* Qu'est-ce à dire ? Ce n'est pas nécessairement l'oligarchie. Cette *valentior pars* n'est pas la *sanior pars* du IVe Concile du Latran et des écrits contemporains. Peut-être G. de Lagarde a-t-il ici souligné d'un trait trop accentué son opposition à l'exégèse traditionnelle [2]. Marsile s'est appliqué plus loin à justifier sa préférence pour la démocratie contre l'aristocratie, réfutant une à une les objections. Les citoyens, dit-on, peuvent ne pas vouloir le bien de la république ? Alors, ils cessent d'être citoyens, et sont à compter parmi les esclaves, *teste Aristotele, VII Pol.* 13. Qu'on n'allègue pas l'inaptitude des masses à juger du bien de la cité. On ne leur demande pas en effet de découvrir ou de rédiger la loi, mais simplement de la consentir, de donner leur approbation à un texte proposé, ou de l'amender. Aussi bien ne faut-il pas opposer l'une à l'autre multitude et aristocratie.

1. *Def. Pacis*, Dictio I, cap. XII, n° 3. Édit. Prévité Orton, Cambridge, 1928, p. 49.
2. *Op. cit.*, t. II, p. 196.

Car s'il est vrai que les sages soient plus compétents, ils conservent cette compétence, quand ils sont comptés avec le peuple, dont il font partie. Que si on objecte enfin que l'accord est plus facile entre quelques-uns, il ne s'ensuit pas que leur opinion soit meilleure que celle de la communauté entière. Celle-ci en effet préfère par définition le bien commun aux avantages particuliers ; une aristocratie au contraire tournerait ses regards vers les intérêts individuels ou de classe, comme on l'a si bien vu, ajoute méchamment Marsile, pour les chanonies qui ont rédigé les Décrétales [1].

Peut-être avons-nous maintenant les éléments suffisants pour délimiter ce qu'il faut reconnaître de souveraineté populaire. Il n'est pas question de parlement. Il ne s'agit pas de faire la loi, mais de la consentir. Ce ne sera pas nécessairement l'acte d'une assemblée plénière, encore que préférence lui soit accordée. Mais. même dans ce cas, la *valentior pars* a influence prépondérante.

La communauté est législateur en dernier ressort, non pas en ce qu'elle dispose de l'initiative, ni même de la confection des lois, mais elle s'en réserve l'amendement après examen, et en définitive la décision [2]. Nous concédons au reste que les raisons apportées sont purement empiriques : la communauté se rend mieux compte de ses intérêts ; elle observera plus volontiers une loi dont elle se sait l'auteur ; et de même les particuliers se soumettent plus facilement à une obligation qu'ils estiment venir d'eux-mêmes [3].

Faut-il en conclure que c'est tout ce qui revient de souveraineté à la communauté ? que « le prince, investi du pouvoir par le législateur, doit être en toute occasion, la règle et la mesure des actes humains »... que « la volonté du législateur prend vite une valeur purement symbolique » [4] ? Ceci, qui est en réaction légitime contre une interprétation simpliste, dépasse néanmoins la pensée de l'auteur. Très certainement en effet, quels que soient les pouvoirs délégués, ceux qui les détiennent ne sont pas législateurs *simpliciter*, mais pour un objet précis, occasionnel, et dans les limites de l'autorité du premier législateur [5]. Cette réserve accordée il est bien vrai que la *pars principans* doit se concentrer entre

1. *Ibid.*, nos 2, 3, 4 et 5.
2. Voir, dans ce sens, chap. XII, n° 3 : « Debent leges et aliud quodlibet per electionem institutum, approbationem necessariam suscipere. »
3. *Def. Pacis*, Dict. I, Cap. XII, n° 5.
4. G. de Lagarde, *op. cit.* p. 176, 181.
5. *Def. Pacis*, Dict. I, cap. XII, n° 3.

les mains de quelqu'un. Et si, dans les villes plus importantes on admet une espèce de directoire, celui-ci doit avoir son président reponsable. Royaume ou cités ne peuvent être administrés que par un seul homme [1].

Mais que nous sommes loin d'une monarchie absolue, voire parlementaire ! Le *principans homo* est tenu en constante suspicion. Il sera maintenu sous le contrôle de l'autorité suprême ; ses actes seront jugés d'après leur conformité à la loi. Car c'est là, en effet, ce qui distingue le juste prince du tyran. *Princeps sub lege, populus supra principem* : c'est à nouveau le législateur qui, directement ou indirectement, se réserve ce contrôle. Si nous transposions — à tort — ces conceptions en langage moderne, il nous faudrait affirmer la responsabilité de l'exécutif devant les assemblées délibérantes.

Dernière dépendance, visible cette fois, et qui concrétise la subordination métaphysique : la *pars principans* tient son pouvoir de l'élection. Cette même *universitas civium* qui s'est réservé le consentement des lois, se réserve la désignation du prince. Suivant la terminologie scolastique adoptée par Marsile, elle demeure cause première de tout le pouvoir : formellement, car elle est, à travers la loi, principe du droit ; matériellement, car elle désigne celui qui le devra promulguer. Et n'est-il pas révélateur, que dans cet hylémorphisme inattendu, le rôle formel, *pars determinans*, soit réservé à la loi, le prince n'ayant que les attributs de la matière, *pars determinabilis* ? Aussi est-il appelé dans ce même paragraphe, cause instrumentale ou exécutive. Pour cette même raison, s'il est rappelé qu'il doit être monarque, la succession sera en principe élective à chaque renouvellement, le système héréditaire n'étant accepté qu'en second rang.

Reste, que celui-là commettrait un anachronisme impardonnable, qui s'en irait confondre Marsile et Montesquieu. Même, son aristotélisme, voire sa scolastique, n'est probablement qu'un revêtement. Il a codifié ce qu'il avait sous les yeux, c'est-à-dire les municipes italiens du XIVe siècle commençant. Son assemblée générale est l'*arengo* des premières cités, l'assemblée des *cittadini*. Sa *pars principans* est un podestat. Son assemblée représentative, chargée de préparer les lois et d'en contrôler l'observance, est empruntée à l'expérience italienne. Il faut sans doute aussi concéder qu'en tout ceci, l'inspiration vraie, profonde, et probablement pour cela même inconsciente, est plus romaniste qu'aris-

1. *Ibid.*, cap. XVII, n° 2

totélicienne. « Seule la tradition romaine avait imposé, en dehors de toute dissertation philosophique sur le fondement de l'autorité, cette conception de la « souveraineté du peuple », possédant la *maiestas* absolue sur tous les membres de la société civile [1]. »

Pour cette raison, ces conceptions romaines, appliquées non plus au municipe mais à l'empire ou au pouvoir royal, nous mettent sur la route de la souveraineté absolue, dès que le contrat politique sera introduit et présenté, comme il l'est en effet dans le Digeste, comme un transfert et non une délégation. Mais il reste que, vue dans son complexe historique — histoire des idées et histoire des institutions — la pensée de Marsile représente sans doute l'effort le plus net d'exposé démocratique. Du moins nous est-il un bon terme de comparaison pour montrer comment Suarez n'est pas, ne peut plus être démocrate. Précisément, parce que, du XIVe siècle au XVIe siècle finissant, les structures féodales se sont effacées, l'État national s'est affermi, le romanisme a progressé, même aux dépens de l'aristotélisme. Voilà ce qu'il nous faut rappeler pour comprendre Suarez.

Qu'il soit bien entendu d'abord que le double contrat, social puis politique, ne préjuge en rien de la tendance, démocratique ou non, de l'auteur. Il s'agit là d'une tradition constante. Nous en avons noté l'origine dans la structure médiévale et dans le droit romain. Le contrat *social* ne prétend pas nier, mais expliquer le caractère naturel de la communauté politique. Tout au plus rattacherait-il à la nature déchue, et non à la justice originelle, la nécessité d'une organisation juridique. Ce pacte, en lui-même, n'est aucunement constitutif de pouvoir, moins encore une délégation. Il est, pour employer une formule plus moderne, un acte d'adhésion consentie à une nécessité de nature, et une détermination formelle de cette nécessité.

Le contrat *politique* n'est pas davantage créateur d'autorité. *Omnis potestas a Deo* est une tradition universelle, qui ne saurait être mise en question. Suarez l'explique en termes exprès, et ses arguments sont classiques. Il fait appel, de façon pas très adroite, à la conposition hylémorphique : « Ita ut homines disponant materiam, et efficiant subiectum capax huius potestatis, Deus autem tribuat formam, dando hanc potestatem. » Et comme *forma est quae dat esse*, il n'est pas loisible aux hommes d'accepter ou refuser

1. G. DE LAGARDE, *op. cit.* t. II, p. 193. — Cette analyse du *Defensor Pacis* est, au reste, à notre connaissance, la plus pénétrante et la plus nuancée.

ce pouvoir. Ils ne deviendront communauté politique que par lui : la volonté humaine se saurait intervenir ici comme cause efficiente. Il peut conclure : une chose est claire et certaine, le pouvoir politique a sa source en Dieu, comme premier et principal auteur [1].

Cette argumentation, et son recours à la composition hylémorphique, est empruntée à Vitoria. Lui aussi voit dans la *tota respublica la* « cause matérielle », c'est-à-dire le sujet dépositaire du pouvoir. Gouvernement, administration, orientation des activités vers le bien commun, sont de sa compétence propre. Si en effet antérieurement à l'acte constitutif de la cité, personne n'était supérieur à autrui, nulle raison n'autorise qui que ce soit à revendiquer, après qu'on s'est assemblés, l'autorité sur les autres. En fait, les princes la détiennent maintenant ; ils la doivent donc â la communauté : « quibus respublica commisit vices suas ». Il n'est plus que d'examiner les titres de la puissance royale [2].

Jusqu'ici, le raisonnement est commun chez Vitoria et chez Suarez. A ce point exact les deux auteurs vont diverger. Vitoria estime que la monarchie n'est pas seulement juste et légitime. Il faut ajouter que les rois ont reçu leur pouvoir de droit naturel et divin, et non pas de la communauté ni des hommes. C'est bien en effet celle-ci qui détient l'autorité sur elle-même et sur ses membres, mais la démocratie directe est impossible. Dès lors, la cité dut en confier la gestion à quelqu'un, personne ou collectivité, — et le nombre n'y fait rien, — qui en fut responsable. Ainsi est-il établi que la monarchie n'est pas contraire au droit naturel, comme certains l'ont prétendu. On le voit, le sujet premier du pouvoir est la communauté. Mais la démocratie directe est impossible ; aussi bien supposerait-elle une vie politique sans autorité apparente. C'est pourquoi, *dès l'instant de son existence*, la cité a confié à quelqu'un, personne ou groupe, son droit sur elle-même.

Si nous utilisons la référence à l'hylémorphisme, dont se réclament nos deux auteurs, nous dirons avec Vitoria que, tout comme une matière subsistant sans être informée, une multitude vivant politiquement sans autorité formellement constituée, est impensable. Il y a simultanéité temporelle nécessaire, parce qu'il y a priorité réciproque métaphysique : *forma est quae dat esse.*

Suarez au contraire, doit combattre le droit divin des rois. Non pas certes le caractère légitime, de droit naturel et divin, de

1. *De Legibus*, III, III, 2 à 4.
2. VITORIA, *De Potestate civili*, n°s 7 et 8.

l'autorité monarchique, mais cette prétention du roi Jacques, d'être roi comme le Pape est Pape, « vicaire de Dieu en terre ». Il n'a pas, lui, été investi immédiatement et directement de sa juridiction, par un acte exprès de la Volonté divine. Car le litige est exactement ici. Le Chef de l'Église, Corps mystique du Christ, tient directement de Dieu sa juridiction, dès qu'il a été désigné par le collège cardinalice, parce qu'il est successeur de Pierre, vicaire du Christ, et à ce titre seul. Le roi au contraire, détient un pouvoir de droit naturel et, en un sens, de droit divin, mais *mediante populo*.

D'ou l'insistance à démontrer [1] que rien, historiquement ni autrement, ne manifeste un acte exprès de la Volonté divine qui investisse les princes de leur juridiction, désigne expressément tel ou telle dynastie. Et il faut cette intervention directe, *tamquam causa immediata*, pour que la prétention du roi Jacques ait un sens, « alioqui frivola et inutilis esset disputatio ». Quant au droit qui résulte de la fonction royale et de la nature même de la société politique, du reste exigée par le caractère social de la nature humaine, ceci est acquis et n'entre pas en discussion : Dieu est cause première et universelle de l'autorité royale, non pas cause concrète et immédiate.

Princeps mediante populo, Vitoria vient de l'établir, mais les mots ont sous sa plume un sens différent. Sa *tota respublica* n'est pas le *populus* de Suarez. Elle résulte du *populus* comme « matière » et de l'autorité comme « forme ». Aucune antériorité temporelle, ni même de raison, du peuple sur le pouvoir, n'est concevable. La *respublica* naît de leur corrélation. Suarez voit au contraire une antériorité, à vrai dire nécessaire, sinon temporelle, au moins de raison, du peuple sur le prince. A ce moment-là — qui peut être un instant de raison — *populus* et *respublica* s'identifient. C'est le peuple qui est à la fois sujet d'existence et détenteur d'autorité. Il *est* la cité. Il n'est pas une simple multitude, qui serait pur multiple, il est déjà *corpus quoddam mysticum*. Il est unifié par quelque chose : communauté de but et communauté de vie font son existence politique [2].

1. *Def. Fidei*, III, II, 2 et 3.

2. *De Legibus*, III, II, 4. — Nous rapportons ici ce texte important : « Advertendum est multitudinem hominum duobus modis considerari : primo solum ut est aggregatum quoddam sine ordine ullo, vel physico vel morali, quo modo non efficiunt unum quid, nec physicé nec moraliter, et proprie non sunt unum corpus politicum, ac proinde non indigent uno principe vel capite.

Alio modo consideranda est hominum multitudo, quatenus speciali voluntate seu communi consensu in unum corpus politicium congregantur uno societatis vinculo,

Pour reprendre une terminologie aristotélicienne qui est chère à nos auteurs, le peuple a ainsi son unité finale sans avoir son unité formelle, ce qui serait bien difficile à réaliser en métaphysique thomiste. Mais c'est bien de cela qu'il s'agit. De même que, en langage suarézien, on peut en rigueur concevoir une matière, sujet d'un *quasi-esse*, ayant son essence et presque son existence propre, de même on peut concevoir, du moins en droit, une démocratie directe, qui exercerait par elle-même immédiatement, l'aurité politique. Démocratie nécessairement directe et non point parlementaire ou déléguée, car alors serait intervenu le contrat politique, ce qui nous place hors de l'hypothèse originelle. En d'autres termes, il y a nécessairement antériorité de raison, sinon antériorité temporelle, du contrat social sur le contrat politique. De là est issue la démocratie originelle, de droit naturel et divin immédiat [1].

Cette démocratie naturelle immédiate, et cette antériorité, sinon temporelle au moins de raison, est nécessaire aux yeux de Suarez. Il subit ici l'influence de son volontarisme. La création d'un régime politique quel qu'il soit, et donc de la monarchie, suppose une institution positive, un *acte de volonté manifestée*, soit par Dieu, soit par les hommes. Si nulle trace de désignation divine ne peut être relevée, il faut bien recourir à une délégation humaine. Celle-ci ne saurait être réelle, ni efficace, tant que la communauté n'a pas signifié son intention. Or, antérieurement à cette manifestation, il faut que la communauté soit, que la vie politique ait son cours. Ce qui n'est pas possible sans exercice d'une autorité. Celle-ci, qui, aux yeux de Vitoria, était *forma quae dat esse*, est pour Suarez, *proprietas quaedam, consequens humanam naturam*. Or, *quae consequuntur naturam*, sont immédiatement conférés par l'auteur de la nature. Conséquence : du fait même que les hommes sont réunis en communauté politique, immédiatement, et sans intervention d'aucune volonté, cette communauté dispose automatiquement du pouvoir, à tel point qu'aucune volonté humaine ne s'y pourrait opposer. En ce sens, la démocratie est d'institution divine, non pas positive, mais quasi naturelle [2].

et ut mutuo se iuvent in ordine ad unum finem politicum, quo modo efficiunt unum corpus mysticum, quod moraliter dici potest per se unum. Illud consequenter indiget uno capite. In tali ergo communitate ut sic, est haec potestas ex natura rei, ita ut non sit in hominum potestate ita congrageri et impedire hanc potestatem... »

1. *Def. Fidei*, III, II, 5.

1. *Def.*, III, II, 8 : « Democratiam esse ex divina institutione, respondemus si hoc intelligatur de institutione positiva, negandum est consecutionem ; si vero intelligatur de institutione quasi naturali, sine ullo inconvenienti admitti potest... Democratia esse potest absque institutione positiva, ex sola naturali institutione, seu

Ces considérations théoriques peuvent agacer Jacques Ier, elles sont inoffensives pour le gouvernement de Sa Majesté Très Catholique. Car la démocratie naturelle n'est concevable que dans l'instant qui sépare le pacte social du contrat politique. Peut-être même ne serait-il pas très difficile de faire reconnaître à Suarez qu'il s'agit là d'une antériorité de raison, nullement temporelle. Car un tel régime ne peut être que la démocratie directe, sans aucune délégation d'autorité, parlementaire ou autre, sans aucune distinction des pouvoirs, sans aucune attribution de fonctions. Démocratie indifférenciée, dans une société elle-même indifférenciée : voilà qui pourrait n'être qu'une vue de l'esprit, irréalisable en applications concrètes. Dès là en effet qu'une spécialisation est reconnue, ou qu'intervient une désignation, même tacite, le pacte politique est entré en vigueur, au moins implicitement ; et nous sommes sortis de l'hypothèse.

Or, après intervention du contrat *politique*, tous les régimes sont ex-aequo : également légitimes, et de droit également positif. Ils ont été institués par un acte de volonté humaine.

En outre — et ceci porte beaucoup plus loin — dès que nous revenons sur le plan concret, historique et non plus hypothétique, la démocratie n'est plus possible, même comme la concevaient les auteurs précédents. Il y a démocratie quand le pacte politique a *délégué* l'autorité au prince (personne, dynastie, aréopage ou assemblée). Alors nous sommes en régime représentatif. Le « prince » tient son pouvoir de la représentation populaire, est contrôlé par elle, responsable devant elle ; sa juridiction peut être élargie, restreinte ou révoquée par elle : *populus supra regem*. Cette juridiction en aucun cas ne peut être arbitraire : elle consiste à dire le droit, et doit donc se conformer à la loi. Aussi bien la représentation populaire a retenu par devers elle la fonction législative, ainsi que l'affirmait si nettement Marsile de Padoue.

Or, pour Suarez, le contrat politique n'est pas délégation, mais *transfert* de souveraineté. Les juristes, auxquels constamment il se réfère, lui ont enseigné cette interprétation du droit justinien. Aussi bien, il l'accepte explicitement [1].

Entre Marsile et Suarez, Jean Bodin s'est exprimé. Non pas

dimanatione, cum sola negatione novae, seu positivae institutionis, quia ipsa ratio naturalis dictat, potestatem supreman politicam naturaliter sequi ex humana communitate perfecta, et ex vi eiusdem rationis ad totam communitatem pertinere, nisi per novam institutionem in alium transferatur... ».

1. *De Leg.*, III, IV, 6 : « Talis translatio potestatis a republica in principem non est delegatio, sed quasi alienatio, seu perfecta largitio potestatis quae erat in communitate ».

que Suarez ait cité Bodin, s'y réfère, ou même le connaisse. Mais le XVIIe siècle commençant n'est plus le XIVe. Une notion s'est développée, que Suarez emploie sans y arrêter son attention tant elle est devenue naturelle, qui n'avait pas encore sa place, du moins dans le même sens, au XIVe siècle : c'est la *suprema potestas* : cette souveraineté, longuement décrite par Bodin, « que les romains appellent *majestas* ». L'idée de souveraineté absolue, d'où résulte en effet la conception du pouvoir absolu, est consécutive à l'État national. La monarchie absolue, celle de Philippe II en Espagne et de Louis XIII en France, n'a pu se former, et imposer ses catégories, qu'après effacement des structures féodales. Et l'État national suppose l'économie nationale. Ce n'est pas en vain que mercantilisme doctrinal, monarchie absolue et socialisme d'État sont contemporains. Le rappel de ces coordonnées historiques est indispensable à qui veut interpréter Suarez. Faisant front contre le droit divin des rois, cette hérésie où s'abrite Jacques Ier, il se fait, sans le vouloir et sans doute sans le savoir, le théoricien de cette monarchie absolue qu'il a sous les yeux en Espagne et en France.

Parfaitement révélatrice est la comparaison qu'il emploie. Quand Jean Bodin expliquait le contrat politique à la façon d'un transfert de souveraineté, il se maintenait dans la catégorie de l'avoir. Un peuple, disait-il, peut céder à son prince l'autorité sur lui, comme un propriétaire son domaine. Cette cession, une fois accomplie, est définitive et sans repentance : le roi possède la souveraineté. Suarez, lui aussi, emploie ces mots de donation et de transfert [1]. Mais il s'agit de la liberté. La comparaison est rappelée deux fois, dans le *de Legibus* et la *Defensio Fidei* :

De même qu'un homme libre peut conserver sa liberté ou se vendre lui-même en esclavage, de même la communauté humaine, libre par nature est maîtresse d'elle-même, peut, d'après ce qui précède, être en quelque façon dépouillée de ses biens.

Il ne s'agit plus seulement de ce qu'on a, mais de ce qu'on est. Le contrat politique a cédé au prince, avec la souveraineté, le peuple. Plus exactement, le prince est devenu souverain, parce que le peuple lui a cédé le *dominium iurisdictionis* sur lui-même [2].

1. *De Legibus*, III, IV, 5 « (potestatem) esse in hoc homine est ex donatione ipsius reipublicae » ; III, IX, 4 « ... Hinc sequitur etiam in principe hanc potestatem esse eo modo et sub qua conditione sub qua data est et translata per communicatem... ».
2. *De Legibus*, III, IV, 7 : « Et ita... translata potestate in regem, per illam efficitur superior, etiam illo quod illam dedit, quia illam dando se subiecit, et priori libertate se privavit, ut in exemplo de servo, servata proportione, constat ».

« *Ut in exemplo de servo, servata proportione, constat.* » Suarez est inquiet. Son exemple a dépassé sa pensée. Ou plus exactement, celle-ci n'est pas exempte de confusion. On s'est habitué en effet, à ne plus séparer *dominium* et *imperium*, deux notions que le droit romain avait si nettement distinguées. Peut-être faut-il chercher l'origine de cette imprécision dans l'invasion du droit féodal, où la juridiction sur les personnes tendait à recouvrir le droit sur les biens. « Nulle terre sans seigneur », parce que « nulle terre sans justice ». Aussi bien, la « justice » était à la fois territoriale et personnelle. Mais c'était imbriquer l'un dans l'autre le domaine (nous ne disons pas la propriété), qui était un droit subjectif et privé, et l'*imperium* qui était une fonction objective de droit public. De même que le baron possédait sa baronnie, le duc son duché, le roi, quand il fut devenu souverain au sens absolu et moderne du mot, continua, lui aussi, à posséder son royaume. Et avec lui sa souveraineté. C'était confondre la fonction royale avec les biens de le couronne[1].

Suarez en éprouve quelque hésitation. La souveraineté n'est pas un apanage aliénable, dit-il un peu plus bas. Elle n'est pas un bien qu'on peut vendre, céder, attribuer en dotation matrimoniale. Tel transfert n'est possible qu'avec le consentement du pays; s'il n'est pas déjà l'objet d'une clause prévue dans le contrat politique, ou inclus dans les lois fondamentales du royaume, qui prévoient la dévolution. Et il donne la bonne raison :

Regnum est veluti quoddam officium, quod incumbit propriae personae cui confertur, et non est tam propter seipsum quam propter oes qui regendi sunt[2].

Tel est bien l'argument qu'il fallait urger, constant dans la Politique d'Aristote et les commentaires de saint Thomas. Le « despotes », chef de la communauté domestique, possède et administre sa maison — biens et personnes — à raison de son intérêt à lui : il est *dominus*. Le chef de la communauté politique la gouverne en fonction du bien commun. Sa situation est institutionnelle et objective. Il ne s'agit plus d'un droit, mais d'une fonction. On ne possède pas la souveraineté, on la détient[3].

Suarez est donc gêné par la persistance des conceptions féodales, restes de structures désormais dépassées, et l'invasion des conceptions romanistes, qui répondent à un ordre nouveau. Cette *suprema potestas*, que nous rencontrons à chaque instant sous sa

1. Cf. *De Legibus*, III, I, 7.
2. *Ibid.* — III, IX, 10 et 12.
3. *De Regimine Principum*, I, 1 ; et *Politique*, A, 7, 1255 *b* 20.

plume, est chose nouvelle. Nécessairement pour lui, comme pour Bodin et les conventionnels de la Révolution, elle est indivisible. Il n'y a pas à chercher dès lors où se trouve le pouvoir législatif, que Marsile réservait à la communauté. Les lois sont l'acte du souverain et ne relèvent que de sa volonté. Elles ne requièrent, pour être exigibles, ni délibération ni consentement du peuple. Elles sont l'exercice, par excellence, de pouvoir sûprême [1].

Sans doute, il est à la diligence du prince de consulter les sages. Ce peut-être une nécessité. Il ne légifère prudemment que s'il est averti des conjonctures présentes et des répercussions probables de sa décision. Il fera bien de s'entourer de conseillers, de confier à des experts la rédaction de son texte. C'est là prudence ; il n'y est pas tenu en rigueur de justice. Les conseillers admis en audience n'ont pas voix délibérative [1]. Bien entendu, la délibération redevient nécessaire en tout régime qui n'est pas monarchique. Si l'autorité est collégiale, les membres de ce collège se doivent consulter, et décider ensemble. Ils sont solidairement souverains. Mais le principe est le même : personnel ou collégial, le pouvoir est absolu, et par là législateur. Vaine, inefficace et sans objet serait une souveraineté, soumise au consentement préalable ou a l'acceptation subséquente, de la part des gouvernés. Elle est par définition, un droit inconditionné, et incontrôlé, de commander et contraindre [3].

Deux exceptions sont admises. L'une suppose une permanence des structures médiévales. Il s'agit des municipes italiens, qui ont retenu par devers eux l'autorité souveraine sans la transférer à un Prince. L'autre est un cas de deshérence : « si de facto maior pars populi non servat legem ». Ceux qui ont introduit cette insubordination, et leurs premiers imitateurs, ont certainement péché. Si par suite ce désordre, généralisé, est devenu coutume, la minorité peut alors suivre en conscience l'exemple du plus grand nombre. Encore la désuétude n'engendre-t-elle pas un droit, mais une excuse. La loi demeure, tant que le souverain ne l'a pas retirée. Il le devra faire, si son maintien risque de provoquer troubles ou scandales. En attendant, il n'est pas censé urger sa volonté à l'égard des derniers observants. Aussi bien, n'est-ce pas le fait de la violation collective qui dispense de l'observer, mais les exigences du bien commun. Ainsi, les principes sont indemnes [4].

1. *De Legibus*, III, IX, 4.
2. *Ibid.*, III, XV, 3 et 4.
3. *Ibid.*, III, IX, 7.
4. *Ibid.*, III, IX, 6 et III, XIX, 13.

Voici donc, non seulement abandonnées, mais contredites, les doctrines fondamentales de la démocratie, qu'enseignait Marsile de Padoue : *populus supra principem, rex infra legem.* La fonction législatrice appartient désormais au monarque, sans partage et sans contrôle. Elle est un apanage de l'indivisible souveraineté. C'est accepter sans discussion le système politique alors installé en Espagne et en France, et qui dominera l'Europe jusqu'à la Révolution. N'est-ce pas une ironie que, pour combattre le droit divin des rois, Suarez soit devenu le théoricien de la monarchie absolue ?

Un de ses confrères, à la fois son compatriote et son contemporain, Mariana, avait eu, regrettant le passé, une attitude plus ferme devant l'absolutisme triomphant. A la question de savoir qui a le plus de pouvoir, de la république ou du roi, il répond :

A mon avis, l'autorité royale, pour être légitime, doit venir des citoyens. Des lois, munies de sanctions, la délimitent, de peur qu'elle ne s'étale outre mesure, au détriment des sujets, et ne dégénère en tyrannie [1].

Il se reporte aux jours heureux, où dans l'Espagne Aragonnaise, existait une magistrature intermédiaire, comparable à un tribunat populaire, « qui contint jusqu'à ce jour le pouvoir royal en des frontières définies ». Indubitablement, conclut-il, l'autorité de la république est au-dessus du roi.

Mais cela, c'est déjà le passé. En 1506, les Cortès de Valladolid avaient protesté contre les pragmatiques, promulguées sans qu'elles-mêmes eussent été consultées. En 1518 et 1523, elles demandaient à Charles V de retirer les « cartas çedulas de suspenzon », issues de lui ou de ses prédécesseurs, et de n'en plus accorder. En 1534, les Cortès de Madrid avaient encore obtenu de Charles V que leurs capitules eussent force de loi [2]. Mais c'était la fin. Déjà les auteurs admettaient un partage du pouvoir entre l'Empereur et les Assemblées : au premier le droit de guerre et la justice ; à celles-ci le consentement des impôts, l'approbation des lois, la dévolution de la couronne, si la dynastie venait à s'éteindre. Mariana s'indigne contre les régimes de monarchie absolue : nul consentement populaire, aucune assemblée qui soit appelée à délibérer des intérêts de l'État. Il ne reste au peuple qu'à exécuter les ordres du prince, justes ou non. « Pouvoir incontesta-

1. *De Rege et Regis institutione*, chap. IX, page 68 dans l'édition de 1610. L'ouvrage est, comme on le sait, de 1598 et dédié à Philippe III.
2. Cf. Carlyle, *op. cit.*, t. VI, p. 233 et sv.

blement exagéré, continue-t-il, prêt à tourner à la tyrannie, comme en pays barbare [1]. »

« Mais nous ne sommes pas des barbares ». Et voici la solution qu'il propose. A la disposition de l'autorité royale seraient laissés le droit de guerre, la justice, la désignation des chefs militaires et des magistrats. Là s'exerce la souveraineté, sans opposition ni résistance. Mais la Nation demeure au-dessus du Prince en matière d'impôts, d'abrogation des lois anciennes, et surtout pour toute modification du régime successoral. Ainsi les principes demeurent : *populus supra princepem, princeps infra legem*. Ce dernier sape son autorité, s'il ne donne pas l'exemple de l'obéissance aux lois. Quand les circonstances l'exigent, il peut en solliciter de nouvelles, interpréter les anciennes et les assouplir, y suppléer dans les cas imprévus, mais le pouvoir législatif ne lui appartient pas. Bouleverser arbitrairement la législation, gouverner selon son bon plaisir ou son agrément, sans égard pour la coutume et les institutions, c'est tyrannie. Quant aux lois fondamentales du royaume : succession au trône, assiette des impôts, religion nationale : le roi ne peut que les observer sans y rien modifier. Elles expriment la volonté du peuple, qui lui est supérieur [2].

On pourrait, il est vrai — c'est l'hypothèse de Suarez — supposer que la Nation aliène tous ses droits, remettant au monarque universelle et absolue souveraineté. Mariana se refuse à discuter quant au fond, mais il estime que c'est pure folie de part et d'autre : pour des citoyens libres, d'accepter la servitude ; et pour le prince, de s'engager sur la voie qui conduit à la tyrannie. Il faut maintenir ce que les anciens avaient établi, contenir l'ambition royale dans la modestie et la mesure. C'était prudence d'exiger, pour valider toute disposition majeure, le consentement du peuple ou de ses représentants. Il fallait maintenir des assemblées des trois ordres. C'est, hélas, déjà du passé.

Nos stulti, maioris potentiae specie decepti, dilabimur in contrarium, non satis considerantes eam demum tutam esse potentiam, quae viribus modum imposuit [3].

C'est, deux siècles à l'avance, le principe de Montesquieu. « Tout homme qui a du pouvoir est porté à en abuser... Il faut que par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir [4]. » Et en

1. *Loc. cit.*, p. 72.
2. *Loc. cit.*, p. 80 - 84.
3. *Ibid.*, p. 75.
4. *Esprit des Lois*, l. XI, c. 4.

1895, le chef de l'École catholique sociale, en France, monarchiste intransigeant, et non « rallié », reprochait à l'Ancien Régime d'avoir étouffé deux institutions essentielles : les Parlements de la bourgeoisie, et les États Généraux de la nation. Il écrivait :

Nous sommes personnellement aussi éloigné de croire au bienfait, pour notre nation, d'une démocratie absolue, c'est-à-dire du gouvernement du peuple uniquement par lui-même, qu'à celui de la monarchie absolue, c'est-à-dire du gouvernement par le chef de l'État en dehors de toute participation du peuple. *Lex fit ex constitutione regis et consensu populi* : le prince en ses conseils, le peuple en ses états.

Et il continue : « Consentement des impôts par qui les paie, contrôle des dépenses publiques par qui y pourvoit, consentement à l'établissement des lois par une représentation sincère de tous les droits et de tous les intérêts, voilà la part de la démocratie[1]. »

Suarez n'a pas accepté cette conception du pouvoir. Il n'a prévu aucune institution qui partage ou limite la souveraineté. En faut-il conclure qu'il ouvre, toutes grandes, les portes à l'arbitraire ? « *Sic volo, sic iubeo, sit pro ratione voluntas* » ? Nullement. Retenons, dès maintenant, cette réserve importante : « Si princeps, solo arbitrio suo ferat legem, valida est, *dummodo alias iusta sit*[2]. » Ce n'est donc pas une volonté du prince qui fait la justice de la loi. Bien au contraire, elle la suppose. Le rôle de cette décision est de rendre obligatoire ce qui était, par soi, conforme à la justice. Il nous faut expliquer sur le volontarisme suarézien.

Naïveté de le nier. Il est patent, explicitement affirmé, et démontré, supposé dans tous les raisonnements ultérieurs. La loi dit nécessairement un *imperium*, une relation de supérieur à inférieur. Il ne peut se rencontrer d'obéissance que là où se trouve une subordination, et celle-ci ne se peut exprimer que dans l'intimation d'une volonté dominante : « Lex dicitur quae habet vim proximam obligandi subditos [3]. » Obliger, commander, ordonner, c'est toujours lier la volonté d'un sujet, imposer la sienne propre. Et tout est là.

Que telles relations ne puissent exister qu'entre créatures rationnelles, c'est évident. Que le législateur, avant d'imposer son ordre, en ait examiné, pesé, discuté les raisons, c'est de sa part indispen-

1. *La Tour du Pin, Institutions démocratiques*, dans *Association Catholique*, t. XL, p. 586.
2. *De Legibus*, III, xv, 3.
3. *De Legibus*, I, iv, 3.

sable prudence. Il faut même aller plus loin. La loi est à la fois acte d'intelligence et de volonté, en tant qu'elle est un jugement correct de ce qu'il faut faire, et le vouloir efficace de mettre en mouvement. Car elle n'est loi que si elle est juste. Discerner cette cette justice est un jugement. Si maintenant nous la considérons non plus comme une relation d'inférieur à supérieur, mais comme une action de ce dernier, tandis qu'il se la formule, il faut dire qu'elle est en lui un acte de volonté *juste et droite*, « quo superior vult inferiorem obligare ad hoc vel illud agendum »[1].

Tout ceci reconnu, le lien, pris en lui-même, qui donne à la loi son caractère d'obligation, ne peut avoir son origine que dans la *volonté* de celui qui oblige. Un jugement n'a de nécessité que logique ; il est de l'ordre de la considération et non de l'action. Il ne lie pas. « Ratio breviter est... quia lex non tantum est illuminativa, sed motiva [2]. » Nous retrouvons ici la même distinction, voire la même opposition, qui court sous toute la morale de Suarez. Autre chose est, pour une action, d'être jugée bonne ou juste, autre chose d'être reconnue obligatoire. Si, en métaphysique thomiste, un même jugement discerne une action comme bonne, et la déclare « à faire », c'est parce que d'emblée il la rattachait à la nécessité de notre Fin dernière. Il était nécessaire de nécessité morale, en quoi consiste l'obligation, parce qu'il était nécessaire de nécessité à la fois logique et ontologique. C'est, à vrai dire, la même chose : les lois de l'être sont les lois de l'esprit.

Il n'en est plus de même pour Suarez. Si tout le mal est à éviter, le bien ne devient *à faire* que sous l'intimation d'une volonté supérieure, positivement exprimée. Tant qu'elle n'est pas intervenue, il peut exister un jugement de convenance, il n'y a pas encore de loi, parce qu'il n'y a pas encore de lien. Nous ne faisons que rappeler ces principes, qui commandent en effet tout le *De Legibus*. Mais s'en tenir là serait déformer sa pensée, et sans doute le calomnier. Suarez n'est pas Ockham, ce que trop facilement on oublie. Aussi bien condamne-t-il expressément ceux-là (Ockham, Gerson, Pierre d'Ailly) qui font du bien et du mal une conséquence de la volonté divine. Il leur reproche de supposer que nos actions n'ont ni bonté ni malice intrinsèque, et ne l'acquièrent que parce que Dieu les commande ou les interdit [3].

1. *Ibid.*, I, v, 20 à 24.
2. *De Legibus*, I, IV, 7
3. *Ibid.*, II, VI, 4.

Est-ce bien la pensée d'Ockham ? Faire le mal, c'est faire le contraire de ce à quoi on est obligé [1]. Mais ses doctrines, morales et juridiques, ne sont intelligibles que si nous rappelons sa théorie de la liberté. Dieu est absolue Liberté. Il ne saurait être lié par rien : ni par les affirmations de son Intelligence, ni par les arrêts de son Vouloir. Aussi bien, les préceptes qu'il impose à l'homme ne peuvent-ils être qu'arbitraires. Ils pourraient être autres ; il les peut modifier, ou contredire. Il n'y a pas à en chercher la raison, ni en Dieu, ni hors de Lui. Ils sont parce qu'ils sont, pure et exclusive décision divine. Ou bien il faut dire que la Liberté divine est liée par la Sagesse, ou un Décret antérieur.

L'homme aussi est libre, du moins dans toute la zone que ne lui ont pas fermée les préceptes divins. Personne, il est en soi et pour soi. S'il est soumis à une loi naturelle, il se l'est lui-même donnée. Encore celle-ci n'est-elle pas un déterminisme. Elle est l'acceptation spontanée, autonome, des vues de la raison droite. Et la moralité commence ici. Pas de moralité sans liberté. Agir moralement, c'est faire de son propre mouvement ce qu'on a reconnu par ses propres lumières être bon. Il serait contradictoire qu'un acte libre ne fut pas totalement indéterminé, que la volonté ne pût pas, à chaque instant, poser l'acte qui lui plaît. Une liberté qui n'est pas totale indétermination cesse d'être liberté. Nous sommes ici beaucoup plus proches de Kant que de saint Thomas. G. de Lagarde a raison d'écrire :

> En accentuant l'opposition entre l'univers et Dieu... en ramenant toute morale aux impératifs de la droite raison... on glisse insensiblement vers une laïcisation de la morale [2].

De même que la moralité commence avec la liberté, et suppose une indépendance totale de l'homme à l'égard de Dieu, de même l'ordre juridique positif suppose une extériorité réciproque et radicale de la morale et du droit. Car entre le bien que Dieu prescrit, et le mal qu'il interdit, puis entre l'acte moralement bon que je m'impose, et l'acte moralement mauvais que ma conscience réprouve, il y a une foule d'activités humaines, qui demeurent rationnelles, et échappent à la moralité. Ces actes, moralement indifférents, sont du domaine du Droit.

L'ordre juridique positif, dans toute son extension, doit être d'autonomie humaine absolue. Sans doute, quand la morale s'est en fait prononcée, un précepte humain ne sera juste que s'il se

1. *In Sent.*, II D, q. IV et V.
2. *Op. cit.*, t. VI, p. 67.

rencontre avec cette obligation. Mais partout où la raison n'apporte que conseils ou indications, la liberté prévaut. Tout ce qui n'est pas interdit est licite. Encore n'allons pas confondre justice et bien. Beaucoup d'actes sont moralement mauvais qui ne sont pas injustes. C'est que la rectitude morale est obéissance intérieure aux préceptes rationnels, et être juste consiste à respecter les droits d'outrui : *ubi societas ibi ius, ibi ius ibi societas* ». Les *droits* commencent avec l'altérité des personnes.

Que sont donc ces droits ? Ils sont des *potestates*, conformes à la droite raison, exercices d'une liberté qui ne rencontre en dehors d'elle aucune résistance, et n'est limitée que par la volonté de son titulaire. Autolimitation. Un droit est une liberté externe à laquelle personne n'a le droit de s'opposer. De nouveau, combien nous sommes plus près ici de Kant que de saint Thomas !

On voit combien loi divine, droit naturel et lois positives sont externes les uns aux autres. Les deux premiers, qui sont des *dictamina*, au reste irrationnels, car ils ne sauraient être fondés en raison, n'ont qu'une portée restreinte : ils posent devant notre liberté quelques interdits. Tout le reste est le champ libre de la loi humaine. Celle-ci ne saurait donc être, comme l'enseignait saint Thomas, ni conclusion, ni explication de la loi naturelle. Sa source est tout entière ailleurs. Justice naturelle et justice légale se développent en deux domaines extérieurs l'un à l'autre. La loi positive est une invention humaine, rien qu'humaine. Elle se pose, non à l'intérieur, ni en prolongement, mais en face de la loi naturelle. Par elle s'opposent le libre arbitre de l'homme à la Volonté divine, la multiplicité des situations et des inventions humaines à la fixité des préceptes naturels et divins.

Dès lors, le droit positif ne peut avoir sa jstification que dans un contrat. Il est l'ensemble de ces règles, que les hommes sont convenus d'appliquer dans leurs relations réciproques. Il est conventionnel. Encore le mot « règles » est-il exagéré. Car il signifie un universel, et en bon nominalisme, il n'est de droits que particuliers.

Il nous faut reporter à ce XIV[e] siècle où écrivait Ockham. L'État national n'existe pas encore ; beaucoup moins la souveraineté décrite par Bodin. Il y a, dans cette société féodale, un enchevètrement de situations coutumières. Elles sont privilèges et non pas lois. Elles ont pû naître de la volonté d'un suzerain ou d'une disposition statutaire. Mais toujours — *populus supra principem* — l'autorité est tenue de les respecter. Il s'agit d'honneurs,

privilèges, libertés et franchises, fors et coutumes. Tout cela est antérieur au monarque, quand il existe et détient un pouvoir effectif. Tout cela, étant féodal, est contractuel. Aussi bien le droit du Prince lui-même résultera d'une concession, ou d'un contrat, toujours résiliable. Il n'y a pas de Droit. Il y a des droits, acquis par une convention précise, toujours opposables à quiconque.

Voilà qui s'accorde parfaitement avec le nominalisme. Il n'est d'existant que l'individu. Les natures, les universels sont des noms. Pareillement les droits sont d'abord individuels. L'esprit est liberté. Absolue liberté divine, et libre choix humain entre les divers possibles. Le droit divin ne peut avoir sa source que dans l'arbitraire divin ; le droit humain dans un libre consentement humain. Si tous les existants sont des individus, ils s'opposent nécessairement les uns aux autres : « *indivisum in se, divisum a quolibet alio* ». Analogie, participation, tout ce platonisme suppose une immanence du Transcendant dans le fini, de l'Absolu dans le contingent, de l'Être *a se* dans l'être *ab alio*. Les êtres ne sont plus en soi, disparaît l'illusoire liberté de l'être contingent. Cessent les initiatives individuelles et les droits. Tout cela est exclu. Chaque individu jouit, avec son entité propre, de son domaine propre. Les droits s'opposent au Droit, le volonté humaine à la volonté divine, à la loi naturelle et à la morale. Il suffit à la loi pour être juste, mais il faut, qu'elle respecte ces droits [1].

Faut-il admettre, avec M. le chanoine Mahieu, que « le suarézisme fut une tentative pour mitiger les doctrines d'Ockham en les conciliant, dans une certaine mesure, avec celles de saint Thomas et de son plus grand interprète, Cajetan » [2] ? Faut-il au contraire avec Labrousse y voir « beaucoup plus une trahison d'Ockham que de saint Thomas » [3] ? Ici encore, l'histoire des idées devrait nous éclairer.

Suarez est jeté en pleine querelle *De Auxiliis*. Les affirmations de Banez l'inquiètent. Prémotion physique et prédétermination *ante praevisa merita* l'effraient. Que devient la liberté ? Et par suite, le mérite ? Mais cette liberté était déjà compromise dans

1. Nous aurions trop mauvaise grâce à ne pas reconnaître ici tout ce que nous devons à l'ouvrage de M. G. de Lagarde : *Naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*. t. VI : *Ockham, la Morale et le Droit*. La pensée d'Ockham est difficilement accessible ; bon nombre de ses ouvrages sont encore manuscrits ou incunables ; sa façon d'exposer, d'argumenter *pro et contra*, dissimule son opinion, qui n'est pas toujours nette. M. de Lagarde était un guide averti, compétent et sûr.

2. Mahieu, *Suarez*, p. 527.

3. Labrousse, *Essai sur la philosophie politique de l'ancienne Espagne*, p. 13.

l'immédiatisme de la connaissance, et sa définition même. Car si nos concepts ne sont que des décalques des choses, comment le déterminisme de nos jugements échapperait-il au déterminisme de la nature ? Et la liberté n'est pas seulement un choix, déterminé par la délibération, et arrêté dans le dernier jugement pratique. Elle est don spontané de soi par le vouloir. Elle comporte un élément d'irrationnalité.

Pareillement dans les conceptions du droit. Si la loi est exclusivement expression rationnelle d'un ordre extérieur et donné, légiférer sera soumettre passivement le citoyen aux exigences du bien commun. Nos activités humaines seront enfermées dans le déterminisme sociologique. Si le droit positif n'est que l'explicitation de la loi naturelle, à nouveau nos actions sont emprisonnées dans le déterminisme des natures. Ici encore il faut sauver la liberté de l'homme.

Mais si le réalisme thomiste est inquiétant, le nominalisme ockhamiste l'est deux fois. Il conduit à l'hérésie luthérienne, à la justification extrinsèque. Les œuvres sont par elles-mêmes sans valeur et sans mérite. La foi seule nous justifie. Et encore moins parce qu'elle est une adhésion au Christ, que pour cette conviction subjective, irrationnelle et irraisonnée, que le Christ nous a sauvés, nous appliquant du dehors sa justice, sans relation aucune avec nos actions. Tout cela vient d'être condamné par la sixième session du Concile de Trente.

Quant au nominalisme juridique, il est proprement anarchique. Tout l'ordre du droit dans cette hypothèse est en dehors de la morale et échappe à la compétence de Dieu. La liberté oppose l'homme à Dieu, Souverain éternel, et au prince, souverain temporel.

Contre Bañez, quand sont obtenus « *omnia praerequisita ad agendum* » la place demeure entière pour la spontanéité du sujet qui donnera de lui-même son acceptation ou son refus. Le conceptualisme laisse assez de jeu entre les choses, telles qu'elles sont en soi, et les choses, telles qu'elles sont en notre connaissance, pour permettre une autonomie du sujet pensant. La théorie de la liberté, non pas indétermination passive, mais autodétermination active, met en œuvre cet espace disponible. Aussi bien, le droit sera « *potestas moralis in rem suam* ». Conception subjectiviste certes, mais qui dans sa définition même rattache le droit à la morale, et prend le contre-pied d'Ockham.

La loi sera un acte de volonté du supérieur, mais rationnel. Elle

exigera l'obéissance du sujet, *rationale obsequium*. Elle ne sera loi que si elle est juste, c'est-à-dire conforme au droit naturel, tel qu'il est présenté par la droite raison, et qui est exigé par Dieu. Car autre chose est la loi, autre le droit. La première est intimation d'une volonté, mais elle se doit adapter au droit, qui est discerné par la raison. Ainsi par la justice, l'autorité du prince est réintroduite sous la moralité, et limitée par elle.

Sans doute, les lois humaines sont en partie arbitraires : pourquoi faut-il conduire à droite en France et à gauche en Angleterre? « *Quod principi placuit, legis habet vigorem.* » D'accord, mais c'est une erreur d'ajouter : « *sit pro ratione voluntas* ». Le droit est toujours rationnel. Seulement, ses déterminations sont contingentes, et peuvent par diverses voies devenir raisonnables. Les circonstances qui sont intervenues rattachent les décisions prises à des motifs de raison [1].

Au surplus, le prince ne jouit jamais que d'une autorité médiate et participée. Non seulement il pourrait commander ce qu'il sait être mal, mais il peut se tromper sur la valeur de ce qu'il veut. Dans l'un et l'autre cas sa loi est sans force, car elle est injuste. Qui ordonne sciemment le mal désobéit à Dieu, et nul inférieur ne peut obliger contre la volonté du supérieur. Il profane, du coup, un pouvoir qui venait de Dieu, et lui était confié pour le bien et l'édification. Il est dans le désordre, et donc dans l'injustice [2].

Toute loi positive devra donc, pour être imposée, se conformer à la loi naturelle. Mais celle-ci n'est-elle pas indentique à la nature raisonnable, et donc à la raison ? Nous retrouvons, par un autre biais, le rationalisme. « Nul doute, écrit Suarez, que la loi naturelle se trouve exactement dans le jugement actuel de l'esprit [3]. » Et d'autre part cette même loi naturelle, en tant qu'elle est en Dieu, pensée par Lui pour nous être intimée, n'est pas autre chose que la loi éternelle [4]. Sans doute, notre auteur se corrige immédiatement. Il ajoute un peu plus loin que ce jugement, indiquant ce qui est bien ou mal, n'est pas formellement la loi ; il est discernement et non pas règle. La loi naturelle, telle qu'elle est en nous, exprime une volonté divine, une volonté expresse de nous obliger ; elle n'est pas seulement indicative, mais impérative ou prohibitive [5]. Mais en définitive — et ceci est bien à l'opposé d'Ockham —

1. *De Legibus*, II, XX, 2.
2. *Ibid.*, I, IX, 4 et 12.
3. *De Legibus*, II, V, 14.
4. *Ibid.*, eodem loco.
5. *Ibid.*, II. VI, 6 et 8.

une loi, acte de volonté du Prince, ne peut jamais être arbitraire. Car cette volonté n'est juste que si elle se conforme au droit, tel qu'il est perçu par la raison. Conformité à la nature raisonnable, suivant le dictamen de la raison : c'est la définition même de la moralité. Loi et droit, justice et morale se réfètent l'un à l'autre ; et tout se rappôrte à Dieu.

Soit. Mais voici Suarez acculé au tyrannicide. Il a reconnu au Prince un pouvoir illimité. Le contrat politique a opéré, du peuple au roi, un transfert définitif de souveraineté. Celle-ci est absolue entre ses mains : nul partage, nul contrôle et nulle reprise. Il fallait alors accompagner Machiavel dans sa logique, séparer radicalement droit et morale, politique et religion. L'autorité, comme l'exposera plus tard Duguit, devenait un simple fait. Elle n'avait pas à être juste ; il lui suffisait de s'imposer. Mais voici qu'elle demeure soumise au droit. A travers la conscience du prince, elle relève de la morale. Or cette conscience demeure faillible et peut devenir pécheresse. Sottise ou malice, elle peut gouverner contre le bien commun, conduire l'État à sa ruine. Et c'est la tyrannie.

Si le pays s'était réservé quelque parcelle de souveraineté, ne fut-ce que le consentement des lois, il aurait pour y parer, des moyens constitutionnels. Il s'en est dépouillé. Il ne lui reste que le recours à l'insurrection. A la limite, le tyrannicide ? Suarez y consent.

Sans doute, il introduit beaucoup de réserves. Il a distingué, avec la tradition, entre usurpateur, qui est *a principio* injuste agresseur, et souverain légitime devenu tyran [1]. Il a condamné comme hérétiques les thèses qui reconnaissent à tout citoyen, à titre privé, le droit de châtier et mettre à mort le tyran, au nom de la justice vindicative ou de la légitime défense [2]. Il a défini les cas où la communauté se trouve en légitime défense. Elle l'est toujours, et dès le début, contre l'usurpateur, et tant qu'il détient le pouvoir [3]. Elle l'est certainement quand le prince légitime a mobilisé contre elle ses armées, la conduit à sa ruine, met à mort les citoyens, ou tout autre chose équivalente [4].

« *Vel quid simile.* » Voilà qui ouvre la porte à toutes les interprétations. Telle politique étrangère, telles alliances, tels accords secrets. Ou encore telle politique intérieure, telle dilapidation des

1. *Defensio Fidei*, VI, IV, 1.
2. *Ibid.*, VI, IV, 4.
3. *Ibid.*, VI, IV, 13.
4. *Ibid.*, VI, IV, 6.

fonds publics, telles attitudes du prince, qui divisent le pays et conduisent à la guerre civile. D'autres limitations encore interviennent. Aucun recours ne doit être possible à une autorité supérieure qui dise le droit et fasse justice. Mais ceci, qui était possible en structure médiévale ou au temps du Saint Empire, est exclus dans l'hypothèse d'une souveraineté absolue. Et le pouvoir indirect du Pape sera sans efficacité. La tyrannie doit être patente, l'injustice publique et manifeste. Aucun autre moyen ne doit s'offrir de rendre au royaume sa liberté [1].

Soit. Toutes ces conditions réalisées, « civitas ipsa, seu res publica tunc habet iustum bellum defensivum contre iniustum agressorem, etiamsi proprius rex sit » [2]. Mais qui sera juge pour reconnaître cette actuelle agression et donc déclarer cette défense devenue actuellement légitime ? La communauté, répond Suarez, la *res publica tota* est alors en droit de réunir en Assemblée générale cités, gouverneurs et grands, et de déposer le Prince. Aussi bien est-il en dehors du contrat politique initial, qui ne l'autorisait pas à conduire l'État à sa ruine. La Nation reprend son bien [3]. Fort juste, mais cela n'arrivera jamais. Le pays est nécessairement divisé, livré à l'agitation, voire à la guerre civile. Tels furent les résultats, sinon les intentions, de la politique royale. Le prince a partisans et adversaires, et il dispose de la force.

Reste alors le dernier recours, le seul accessible dans l'hypothèse où s'est placé Suarez : « Ergo quilibet civis, ut membrum reipublicae, et ab ea vel expresse vel tacite motus, potest rempublicam defendere in eo conflictu, quo modo potuerit [4]. » Ceci pour le prince devenu tyran. Quant à l'usurpateur, c'est plus simple. Puisqu'il est, ipso facto, en état d'injuste agression contre l'État, celui-ci est toujours censé requérir pour sa défense tout citoyen, voire tout étranger. Et si aucun autre moyen ne se présente que la mort de l'usurpateur, celle-ci devient licite à tout citoyen. Il ne s'agit pas là d'un meurtre, commis par autorité privée, mais d'une délégation donnée par la république à un de ses membres, mission commise par Dieu qui, au titre du droit naturel, dépêche tout homme à la défense des innocents [5].

Suarez a rejoint Mariana. La conception du contrat politique, délégation limitée et contrôlée de pouvoir pour l'un, transfert

1. *Ibid.*, VI, IV, 7 et 8.
2. *Ibid.*, VI, IV. 6.
3. *Ibid.*, VI, IV, 15.
4. *Ibid.*, VI, IV, 6.
5. *Ibid.*, VI, IV, 13.

de souveraineté absolue pour l'autre, les opposait. La théorie du tyrannicide les concilie. Suarez a remis tout le pouvoir entre les mains du Prince, a fait de la loi l'œuvre de sa volonté. Puis, redoutant l'arbitraire, il a maintenu que cette volonté devait se conformer au droit, donc à la raison. Dès lors, si le Prince devient tyran — l'hypothèse est acceptée — il n'est plus qu'une ressource : l'écarter par tous les moyens. Et c'est un second paradoxe. La même philosophie politique, soucieuse d'éviter l'arbitraire, a écarté le droit divin des rois, mais elle a introduit la souveraineté absolue. S'efforçant de maintenir celle-ci dans des limites rationnelles, elle admet le tyrannicide.

Nous voici loin des opinions courantes, qui voyaient en Suarez l'inventeur du contrat social et de la démocratie, le confondaient avec Rousseau ; ou ne retenaient de sa théorie des lois que l'appel à la volonté du législateur et le condamnaient avec Ockham. Nous faut-il maintenant, avec Labrousse [1], en faire, par un autre biais, l'ancêtre du rationalisme. Le siècle d'or espagnol préparant le siècle français des lumières, est-ce un dernier paradoxe ?

Il faudrait accuser cette fois l'opposition entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, telle qu'elle est introduite par une philosophie de la nature pure, qui conduit à une politique séparée. Il en résulte « la présentation d'une république parfaitement close et homogène, beaucoup plus vieille et beaucoup plus moderne que la société d'ancien régime. De ce point de vue, la parenté du rationalisme suarézien et du rationalisme jacobin est éclatante » [2]. L'éclectisme du Suarez ne doit pas nous tromper. Son erreur est de rester plus proche de saint Thomas que d'Ockham. Cette fidélité à une conception rationnelle du droit impose l'État laïque. « Le législateur humain va pouvoir édifier sa cité sans se heurter, comme certains de ses devanciers médiévaux, à des servitudes théologiques. » Si le plan naturel vaut par lui-même, « cette philosophie... prépare le terrain pour la résurrection des conceptions politiques gréco-romaines et pour l'avènement de la philosophie des lumières » [3].

Peut-être notre auteur va-t-il un peu vite en besogne. Dans la mesure où sa conclusion serait confirmée, ses prémisses en seraient infirmées. Si en effet Suarez, donnant à la politique son autonomie

1. *Essai sur la Philosophie politique de l'ancienne Espagne*, Sirey, 1938.
2. *Loc. cit.*, p. 15.
3. *Ibid.*, p. 40.

conduit à l'État jacobin, il faut dire qu'il est en prolongement d'Ockham et non de saint Thomas. C'est Ockham et non saint Thomas qui avait laïcisé la politique et le droit, opposé radicalement Dieu et le monde. Saint Thomas avait établi une continuité métaphysique entre les lois de l'être et la loi morale, entre les préceptes de la raison et un ordre objectif conçu à la fois comme un équilibre des natures et une subordination de chaque être à sa fin. Il avait montré que la morale et le droit ne sont pas deux aspects d'un équilibre fondamental. Ockham rompt tout cela [1]. Après avoir laïcisé la morale, il affranchit la politique. Son domaine commence où cessent les impératifs divins.

Chez Suarez au contraire — et Labrousse en convient — on ne peut séparer le juridique de l'éthique. Ce moralisme limite l'absolutisme. Nous l'avons établi dans les pages qui précédent. Précisément, ayant reconnu au Prince absolue souveraineté, Suarez va s'appliquer à restreindre sa compétence. L'ordre surnaturel tout entier, en tant qu'il est défini par son orientation à la béatitude éternelle, lui échappe. Pour la même raison, lui demeure interdite la prospérité spirituelle et terrestre des citoyens, car celle-ci est faite pour celle-là, dont elle est l'ébauche. Allons plus loin. Même dans l'hypothèse d'une nature pure, orientée à une béatitude naturelle, ceci encore est hors de la juridiction du prince. Car son pouvoir n'a pas pour objet de conduire les individus à leur fin dernière, quelle qu'elle soit, mais de réaliser le bonheur naturel de la communauté. Ce qui est bien défini : justice et paix entre les citoyens, prospérité suffisante pour assurer l'existence dans le bien-être et le degré de moralité publique nécessaire à cette paix intérieure, à cette prospérité de la république, et au bien-être des individus. La raisòn en est manifeste : La félicité temporelle de tout un peuple, en quoi consiste l'objet propre de la politique, est exclusivement terrestre. La compétence de qui en est chargé ne saurait donc être que terrestre. La cité n'a pas de fin dernière ultérieure. C'est pourquoi le pouvoir temporel n'atteint le bien des individus que dans la mesure où il est ordonné au bien de la communauté [2].

C'est ici qu'il faut départager entre saint Thomas et Suarez. Il s'agit de relations entre le temporel et notre fin dernière. Le bien commun, fin propre et immédiate de l'activité politique, est-il sans relations avec notre Béatitude éternelle ? Est-il une fin dernière, dans son ordre ?

1. Cf. G. de Lagarde, *op. cit.*, t. VI, p. 162.
2. *De Legibus*, III, xi, 6 et 7.

Très certainement, cette conception n'est pas immorale, ni même amorale. Pas immorale : le législateur sera toujours contenu, du dehors, par les exigences de la moralité : une loi qui s'en écarte est ipso facto injuste et n'oblige pas. Pas amorale : si la politique a pour objet la félicité de la république, il s'agit d'une félicité vraie, laquelle exige une moralité publique. Les lois doivent donc être ordonnées au bien honnête, qui est le bien tout court. Ainsi est retrouvé le finalisme aristotélicien : « *finis legislatoris est homines facere bonos* ». C'est une même chose d'être honnête homme et bon citoyen, si la vie heureuse, objet de la politique, est la vie vertueuse : « *bene vivere secundum virtutem simpliciter* ».

Il nous reste un malaise. Tout ceci est extrinsèque. Si la science politique est autonome, ne sera-t-elle pas considérée comme indépendante de la morale ? L'activité du prince va être limitée, mais du dehors, par les arrêts du moraliste. Leur conflit est certain, dès qu'entrera en jeu la raison d'État. Machiavel nous attendait là. Si l'État n'a pas d'autre fin dernière, au-delà du bien commun, ne va-t-il pas s'affirmer en absolu ? « Cette autonomie, concédée à la cité, ne manque pas d'être révolutionnaire, elle contient en germe le totalitarisme [1]. » Au reste, Pie XI nous avertit : « L'Église... est totalement hostile à toute conception qui voit dans le pays ou l'État une fin ultime, et se suffisant à elle-même. Avec une pareille doctrine, l'État en arrive bientôt, par une sorte de fatalité, à renier et anéantir les droits des particuliers [2]. »

Il nous faut donc délimiter — et c'est par là que nous achèverons cette étude — la compétence propre et la laïcité de l'État. Tel est en effet le problème ouvert et non résolu par Suarez, quand il opposait à Jacques Ier sa théorie du contrat politique et, pour mieux combattre le droit divin des rois, acceptait leur souveraineté.

La compétence propre, autonome et souveraine de l'État est affirmée en plusieurs occasions par Léon XIII.

Dieu, dit-il, a partagé le gouvernement du genre humain entre deux pouvoirs : le pouvoir ecclésiastique et le pouvoir civil. Le premier est

1. LABROUSSE, *loc. cit.*, p. 60.
2. Encycl. *Iam annus*, 14 décembre 1925. *Doc. Cath.*, t. XIX, p. 31. — PIE XII insistera longuement sur le même thème, dans son encyclique *E Supremi Apostolatus* : « L'autorité de Dieu et le pouvoir de sa loi étant ainsi ruinés, la pouvoir civil, par une conséquence inéluctable, tend à s'attribuer cette autorité absolue qui appartient au Créateur et maître suprême, et à se substituer au Tout-Puissant, en élevant l'État ou la collectivité à la dignité de Fin ultime de la vie, d'arbitre souverain de l'ordre moral et judirique, en interdisant de ce fait tout appel aux principes de la raison naturelle et de la conscience chrétienne » (*A. A. S.*, 1939, t. XLI, p. 494).

préposé aux choses divines, le second aux choses humaines. Tous deux ont la souveraineté, chacun en son ordre. Ils ont l'un et l'autre des limites qui les contiennent, limites tracées par leur nature propre et leur fin propre [1].

L'*Osservatore Romano* du 28 août 1946 faisait très opportunément remarquer que cette laïcité de l'État a ses origines dans la distinction fondamentale que met l'Évangile entre César et Dieu : « *reddite quae sunt Caesaris, Caesari, et quae sunt Dei Deo* ». Aussi bien, la confusion des deux pouvoirs conduit fatalement ou à la théocratie de l'Islam ou au césaro-papisme de Byzance. Suarez rencontrait ces mêmes erreurs et dans les théologiens curiaux de Boniface VIII et dans le roi-théologien Jacques Ier d'Angleterre.

Cette laïcité signifie d'abord que l'État a compétence propre et exclusive dans son domaine temporel. Il a le droit de diriger lui seul toute l'organisation politique, fiscale, judiciaire, administrative, militaire, etc. Là même où l'autorité religieuse revendique le droit d'exprimer, au nom de la morale, des principes généraux sur la conduite chrétienne des États, elle abandonne, comme n'étant pas de sa compétence, la technique économique et administrative.

La laïcité de l'État signifie en outre que son personnel est laïc. L'Église ne fait pas de politique. Son clergé, du haut en bas de la hiérarchie, est « en dehors et au-dessus des partis ». Le corps des fonctionnaires de l'État, la magistrature, le parlement, le gouvernement, sont laïcs et entre les mains des laïcs. Il faut des raisons exceptionnelles pour qu'un ecclésiastique soit autorisé à briguer un mandat parlementaire ou à faire partie des conseils de l'État. Enfin, dans la société contemporaine, ou l'unité religieuse n'existe plus, ou n'a jamais existé, la laïcité de l'État s'exprime dans ce système constitutionnel en vertu duquel il n'impose aux citoyens, ni directement ni indirectement, la profession d'un *Credo*, d'une orthodoxie ou d'un conformisme [2]. Cette formule : « la religion catholique est la religion de l'État » n'est possible que si la Nation dans son ensemble, est catholique. Dans un pays de confessions diverses, l'État n'a pas le droit de professer officiellement telle religion. Il est cependant tenu, en en toute hypothèse, de rendre à Dieu un culte public, comme au Créateur, Maître et Fin dernière des sociétés.

Car les sociétés, elles aussi, ont une fin dernière. Il est entendu

1. Encyclique *Immortale Dei*, 1er novembre 1885.
2. Cf. *Osservatore Romano*, article cité.

que le bien commun est un désirable par soi. Il est une chose dont dont la possession et l'usage apportent à l'homme un accroissement d'être. Il est fait de toutes ces utilités que nous ne pouvons nous procurer par nos propres moyens, et qui cependant nous sont nécessaires pour vivre ici-bas une vie simplement heureuse : une certaine prospérité temporelle collective, la tranquillité intérieure et extérieure sous le couvert d'un ordre juridique et d'une force publique, et un certain climat spirituel, donc une moralité publique et une culture nationale. Le bien politique est directement de l'ordre de l'utile : il est une chose. Il n'a pas, par lui-même, valeur de bien moral. La moralité qualifie des actions humaines, non des choses.

Pour cette raison même, il ne saurait être absolu. L'utile, comme tel, est relatif. Utile à quoi ? et utile pour quoi ? Non seulement il est désirable, parce qu'il est une participation du Souverain Bien, mais sa poursuite ne peut devenir morale que si elle est une orientation du sujet à la recherche du parfait Bonheur. Si le prince ne peut avoir pour objet immédiat, au titre de sa fonction, que la prospérité nationale, il reste que ce bien commun doit avoir un sens pour les citoyens. Tout de même, l'objet propre de la science médicale est de faire de la santé, et là s'arrête le but immédiat du médecin. Mais cette santé, à son tour, à quoi sert-elle, et que vaut-elle ?

Ainsi est posée, nécessairement, la question de la fin dernière de l'État. Dans l'ordre du bien comme dans l'ordre du vrai, dans la ligne de l'action comme dans la ligne de la contemplation, il y a un absolu et il ne peut y en avoir qu'un. Ce bonheur temporel et collectif de tout un peuple, que vaut-il ? Si je dois pour lui sacrifier une bonne partie de mon argent, de mon activité et parfois ma vie, à quel titre le dois-je consentir ? Au titre, me dira-t-on, de la piété filiale. Mais je récuse telle référence au quatrième commandement : le Patrie ne m'a pas engendré, et certainement l'État n'est pas mon père. Au titre de l'obéissance due au pouvoir légitime et du respect dû aux lois ? Encore ces lois n'ont-elles pouvoir moral que dans la mesure où elles me rattachent à ma fin dernière, et l'autorité ne s'exerce-t-elle légitimement que si elle me commande des actes acceptables pour le service de ma Béatitude éternelle.

Il faut donc dire, non seulement que le bien commun, objet propre de la vie politique, est chose utile et désirable pour la cité, mais qu'il reçoit d'emblée sa valeur morale, dans la mesure

où il est offert aux citoyens comme instrument possible — nécessaire — de leur vie vertueuse ; par là, d'une conquète personnelle de la Béatitude. Ainsi la référence à la Fin dernière est contenue dans la définition même du bien commun. La politique est ainsi soumise à la morale, non seulement *in obliquo*, en ce qu'il n'est jamais permis de faire le mal moral pour obtenir un bien politique, mais encore intrinsèquement et immédiatement, pour cette raison que l'utilité politique se définit par sa relation à la Fin dernière des citoyens.

Ainsi aurons-nous délivré Suarez — incomplètement — de responsabilités dont on l'accuse. Faire de lui l'inventeur du contrat social et l'ancêtre de la révolution française est ignorer l'histoire des faits, des idées, et même de la scolastique. Nier son volontarisme serait gageure insoutenable à quiconque a tourné les pages du *De Legibus*. Mais y voir licence donnée à l'arbitraire des princes, un affranchissement du droit naturel, est confondre Suarez avec Ockham. La théorie suarézienne de la loi n'est évidemment pas thomiste. Il y a toute la distance qui sépare une conception subjectiviste d'une conception objectiviste du droit. Aussi bien le but constant de Suarez est-il de sauvegarder l'initiative de la liberté humaine contre les déterminismes sociaux qu'introduit, à ses yeux, une doctrine rationaliste. Mais la subordination de la loi positive à la loi naturelle, du droit à la morale, est pour lui constante en même temps que volontaire. Elle fait partie de l'obéissance due à Dieu.

Là est le danger. Car si on a reconnu au législateur absolue souveraineté, et si la loi est œuvre de sa volonté, ce sera toujours du dehors, et par une intervention *ab extra*, que la loi morale, c'est-à-dire la volonté de Dieu, viendra lui opposer des interdits dans son activité politique. D'où le conflit certain devant la raison d'État. Ou machiavélisme, ou politique amoindrie. La fidélité à la morale, et à Dieu, sera souvent une gêne et parfois un obstacle. C'était pour Aristote une même chose, d'être honnête homme et bon citoyen. Le prince qui suivrait la philosophie de Suarez aurait de la peine à être à la fois bon politique et bon chrétien.

L'erreur est métaphysique. Lebrousse a vu le rationalisme du XVIe siècle espagnol introduisant le rationalisme du XVIIIe siècle français, les derniers scolastiques tendant la main aux philosophes des lumières. Il se pourrait qu'il eût raison, dans la mesure où la scolastique, oubliant ses origines, serait devenue rationalisme.

Qu'on s'y arrête. C'est bien d'une philosophie de l'être et d'une théorie de la connaissance et de l'action qu'il s'agit. L'aristotélisme thomiste s'achevait dans une vue platonicienne de la participation. L'appétitivisme transcendental et le dynamisme finaliste qu'il enseignait le mettaient à l'abri du rationalisme des essences. Le contingent n'était intelligible que par l'Absolu, le bien participé que par le Bien parfait. Totalitarisme métaphysique. La partie se référait à son tout, et celui-ci au Tout du Bien, qui n'est pas composé de parties.

Si le XVIe siècle ne retenait du thomisme que son aristotélisme, abandonnant par là les éléments métarationnels, et essentiels, de sa noétique et de son ontologie, alors un rationalisme deviendrait possible. Les essences existant en soi, le bien temporel pourrait se poser en absolu, « dernier dans son ordre ». Une philosophie notionnelle des natures pures laisserait place à une politique séparée. Le rattachement extrinsèque de la loi humaine à la loi divine, de la politique à la morale, induirait en tentation de machiavélisme. Devant les exigences de la raison d'État, la conscience des politiques, tiraillée entre son devoir moral et ses obligations civiques, finira par se libérer au XVIIIe siècle quand, avec les Physiocrates et les Philosophes, ayant déifié la Nature elle s'affranchira de Dieu.

Mais nous avons tort. Interpréter Suarez par les Physiocrates, le siècle d'or espagnol par le siècle des lumières, n'est-ce pas choir dans ce travers qu'au début nous prétendions éviter ? Les similitudes sont réelles : le volontarisme suarézien fait penser à la volonté générale de Rousseau, sa conception de la nature pure évoque le naturalisme des philosophes, sa politique séparée suggère la politique indépendante. Mais comparaison n'est pas raison.

Aussi bien faut-il choisir volontarisme ou rationalisme ? Suarez n'a pas choisi. Il n'a trahi ni Ockham ni saint Thomas, ne s'étant abandonné ni à l'un ni à l'autre. D'où son éclectisme, parfois déconcertant, et toujours difficile comme une gageure. — Mais si on peut désigner ses maîtres il est difficile de lui assigner des disciples, et une responsabilité définie dans l'évolution subséquente des idées.

On accuse « la distinction de l'ordre surnaturel, basé sur la révélation et la foi, d'avec l'ordre naturel, dont la raison est le régulateur, et dont relève l'ordre juridico-politique ». Ainsi, le siècle d'or espagnol aurait « marqué une étape décisive dons l'évo-

lution philosophique qui menait à l'inutilité du bien personnel des chrétiens et à l'apothéose d'une nature rationnelle, éternelle et subsistante par elle-même »[1].

Nous avons en effet vu Suarez, anticipant sur l'enseignement de Léon XIII, distinguer peut-être à l'excès les deux domaines du temporel et du spirituel, et reconnaître, mais justement, à chacun sa propre souveraineté. Et nous avons combattu l'extrinsécisme de sa présentation. Encore ne pouvons-nous oublier — Labrousse nous le rappellerait — que « toute cette philosophie politique est théocentrique »[2].

Notre penchant thomiste nous fait chercher dans un finalisme qui n'est pas familier à Suarez, la participation platonicienne qui réconciliait immanence et transcendance dans les décisions juridiques, l'affirmation de l'Absolu divin jusque dans les contingences politiques. Mais il les retrouve dans la cause première. Ici se rejoignent son volontarisme et son rationalisme. Il est ici plus proche de saint Thomas que d'Ockham. Qu'il s'agisse du droit, de l'autorité royale ou du pouvoir souverain : après comme avant le contrat politique, toujours la source est en Dieu.

Et c'est, en dernière analyse, cela — uniquement, peut-être — qui oppose l'une à l'autre, la philosophie morale et juridique de Suarez à celle de Kant, sa construction politique aux naturalismes, rationalismes, volontarismes de l'encyclopédie. Pour lui, ni la nature, ni l'homme, ni la société, ne sont intelligibles par eux-mêmes. Pour les seconds, l'homme est la mesure de l'homme, la nature s'explique par elle-même, et la société se suffit. Là, transcendance, qui n'exclut pas une certaine immanence ; ici, au contraire, immanence, exclusive de toute transcendance. Là est tout le débat. Pour assimiler les uns aux autres il faut escamoter l'essentiel.

Georges JARLOT.

BIBLIOGRAPHIE

I. SOURCES.

F. SUAREZ, *De Legibus*, édition Vivès, Paris. T. V.

F. SUAREZ, *Defensio Fidei*, édition Vivès, Paris. T. XXIV.

G. D'OCKHAM, *De Imperatorum et Pontificum Potestate*, édition Brampton, Oxford, 1927.

1. LABROUSSE, *op. cit.*, p. 30 et 40.
2. *Ibid.*, p. 17.

Marsile de Padoue, *Defensor Pacis*, édition Prévité Orton, Cambridge, 1928
F. de Vitoria, *De Potestate civili*, édition Boyer, 1557.
J. Bodin, *Les six livres de la République*, édition J. du Puys, 1576.
D. Soto, *De Iustitia et Iure*, édition 1554.
Vasquez, *Commentarium in I.IIae*, 2e édition, 1631.
Molina, *De Iustitia et Iure*, édition 1593.
Mariana, *De Rege et Regis Institutione*, 2eme édition, 1611.
Jacobus I, Rex Angliae, *Ius liberae Monarchiae*, Frankfort, 1689.

II. Travaux.

N. Abbagnano, *Guglielmo di Occam*, Lanciano, Carabra, 1931.
J. W. Allen, *A History of political Thought in the XVIth. Century*, London, 1928.
H. Arquillère, *Le plus ancien Traité de l'Église*, Paris, 1926.
Barcia Trelles, *Les Théologiens espagnols du XVIe siècle et l'École moderne de Droit international*, in *Recueil de Cours de l'Académie de Droit International*, 1933.
J. de Blic, *Le Volontarisme juridique chez Suarez*, in *Revue de Philosophie*, mai juin 1930.
V. Bouillon, *La Politique de saint Thomas*, Paris, Letouzey, 1927.
J. Brodrick, *The Life and Work of blessed Robert Cardinal Bellarmine*, 2. vol,. Burns, Oates & Washbourne, London, 1927.
R. Brouillard, art. *Suarez*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*.
J. Brown Scott, *The spanish Origin of the international Law : Fr. de Vitoria and his Law of Nations*, Oxford, 1931.
J. Brown Scott, *Fr. Suarez and the international Community*, Washington, 1933.
R. W. & A. J. Carlyle, *A History of mediaeval political Theory in the West*, 6 vol., Édimbourg et Londres, 1903-1936.
F. Cavallera, *Suarez et la Doctrine catholique sur l'origine du Pouvoir civil*, in *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, 1912.
R. Chauviré, *Jean Bodin, Auteur de la République*, Paris, 1914.
J. Delos, *La Société internationale et les Principes du Droit Public*, Paris, Pedone, 1929.
C. Gaudeau, *La démocratie et le Droit naturel.*
O. von Gierke, *Les Théories politiques au Moyen Age* (Traduction J. de Pange), Paris, Sirey, 1911.
A. Hamman, *La Doctrine de l'Église et de l'État chez Occam*, éditions franciscaines, Paris, 1942.
Paul Janet, *Histoire de la Science politique dans ses rapports avec la Morale*, Paris, 1887.
R. Labrousse. *Essai sur la Philosophie politique de l'ancienne Espagne* Paris, Sirey, 1928.

P. LACHANCE, *Le concept de Droit selon Aristote et saint Thomas*, Montréal et Paris, 1933.

G. DE LAGARDE, *Recherches sur l'Esprit politique de la Réforme*, Paris, 1926.

G. DE LAGARDE. *Marsile de Padoue et Guillaume d'Ockham*, in *Revue des Sciences Religieuses*, 1937.

G. DE LAGARDE, *La naissance de l'Esprit laïc au Déclin du Moyen Age* : I. *Bilan du XIIIe siècle*. 1934 ; II. *Marsile de Padoue ou le Théoricien de l'État laïc*, 1934 ; III. *Le secteur social de la Scolastique*, 1942 ; IV. *Ockham et son temps*, 1942 ; V. *Ockham : Base de départ*, 1946 ; VI. *Ockham : La Morale et le Droit*, 1946. Saint-Paul Trois Châteaux et Paris.

J. DE LA SERVIÈRE, *Les Idées politiques de Bellarmin*, Paris, 1907.

J. DE LA SERVIÈRE, *Une controverse au début du XVIIe siècle : Jacques Ier d'Angleterre et le Cardinal Bellarmin*, in *Études*, t. **94**, **95** et **96** (1903).

X. LE BACHELET, *Auctuarium Bellarminianum*, Paris, Beauchesne.

J. LECLER, *L'Argument des deux Glaives*, in *Recherches de Sciences Religieuses*, t. XXI et XXII (1931, 1932).

J. LECLER, *Le Contrat politique*, in *Études*, 5 et 20 octobre 1935.

J. LECLER, *L'Église et la Souveraineté de l'État*, Flammarion, Paris, 1946.

MAHIEU, *F. Suarez, sa Philosophie et les rapports qu'elle a avec sa Théologie*, Paris, 1921.

P. MESNARD, *L'essor de la Philosophie politique au XVIe siècle*, Paris, Boivin, 1936.

E. NASZALYI, *Doctrina Fr. de Vitoria de Statu*, Rome, 1937.

J. RIVIÈRE, art. *Marsile de Padoue* in *Dictionnaire de Théologie Catholique*.

J. RIVIÈRE, *Le Problème de l'Église et de l'État au Temps de Philippe le Bel*, Louvain et Paris, 1926.

R. DE SCORAILLE, *François Suarez, de la Compagnie de Jésus*, 2 vol., Lethielleux, 1931.

G. SORTAIS, *Le Système de Suarez sur l'Origine du Pouvoir a-t-il été condamné par l'Église ?* in *Revue d'Apologétique*, mai 1913.

P. VIGNAUX, art. *Nominalisme*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*

P. VIGNAUX, art. *Occam*, *ibid.*

G. WEILL, *Les Théories du Pouvoir royal en France pendant les Guerres de Religion*, Paris, 1892.

LE THOMISME DE SUAREZ

Parler du thomisme de Suarez c'est évoquer deux questions : Suarez est-il thomiste ou faut-il le déclarer étranger à cette école ? — Et si l'on doit le ranger parmi les disciples de saint Thomas d'Aquin quelle est entre eux la place qu'il convient de lui assigner ?

A cette double question la réponse que ces pages entreprennent de justifier est celle-ci : Suarez appartient à l'école thomiste et, dans cette école, il représente et, si l'on veut, inaugure un courant d'une nuance particulière, comme l'avaient fait avant lui Capreolus et Durand de Saint-Pourçain et, après lui, le feront Cajétan et Jean de Saint-Thomas, avec cette différence que ceux-ci ne s'inspirent guère que des traditions de leur école et de l'interprétation plus ou moins libre et personnelle qu'ils leur donnent, tandis que Suarez puise aussi à d'autres sources, ce qui donne à son éclectisme un certain air de dissidence.

I. Suarez appartient a l'école thomiste.

Dans toute école on peut considérer la doctrine du Maître et puis une certaine manière de la comprendre et de la développer qui forme comme le tempérament commun à tous ses disciples. Cette sorte d'air de famille ne peut guère, semble-t-il, s'acquérir en dehors d'une lignée vivante, de l'influence d'une éducation donnée par un milieu et transmise par l'enseignement oral. On conçoit donc que ce caractère thomiste et comme ce tempérament doit demeurer l'apanage de l'ordre dominicain. Les thomistes, même les plus fervents, formés en dehors de cette ambiance vitale ne peuvent y prétendre et il ne serait pas équitable de l'exiger d'eux pour les reconnaître comme disciples authentiques de saint Thomas. Ne doit-il pas d'ailleurs en être ainsi à moins que le titre de *Doctor communis* ne reste sans effet ?

N'oublions pas cependant que l'on peut participer dans une certaine mesure à cette familiarité si l'on a reçu son éducation philosophique et théologique de maîtres jouissant pleinement de ce privilège. Or ce fut le cas de Suarez et de la génération de jésuites à laquelle il appartenait et où se formèrent les premiers

maîtres de la Compagnie de Jésus. Ils étaient, en effet, élèves de docteurs dominicains.

Suarez n'a donc reçu et gardé cette empreinte que dans la mesure du possible, mais l'autre caractère, plus essentiel et plus profond, qui est la fidélité au Maître, ne lui a pas manqué.

Il est impossible de lire les deux volumes de sa Métaphysique sans en rester convaincu. Il est vrai qu'il ne fait pas de la philosophie une science d'autorité, mais il ne manque pas cependant de confronter sa pensée avec celle des philosophes qui l'ont précédé et de s'appuyer de leur autorité dans la mesure où elle lui semble respectable ; or celle qu'il recherche toujours et qui est nettement pour lui hors de pair est celle de saint Thomas. D'aucun autre des grands docteurs scolastiques l'autorité n'a chez lui ce poids décisif. D'autre part, il est clair qu'il n'entend pas marcher seul ni se considérer comme indépendant ou chef d'école. C'est donc, sans conteste, à l'école de saint Thomas qu'il faut le rattacher.

II. Dans l'école thomiste, Suarez représente un courant d'une nuance particulière.

On fait certainement une remarque fondée lorsque l'on distingue dans le thomisme la doctrine et le système. On est alors tenté de dire que la doctrine non seulement théologique, mais philosophique — celle qui surtout nous intéresse ici — est l'expression même de la vérité, tandis que le système comporterait des éléments moins certains ou même parfois nettement contestables. On ajouterait alors que Suarez est le disciple qui admet non seulement d'autorité, mais par conviction raisonnée, toute la doctrine mais fait force réserves sur le système.

Cette distinction entre la doctrine et le système dans la philosophie de saint Thomas et de son école ne peut se faire qu'en gros, car bien des éléments systématiques font corps avec la doctrine et cette doctrine, dans son ensemble, se présente comme un vaste système cohérent. C'est même ce qui en fait le charme séduisant. Mais, s'il en est ainsi, la synthèse thomiste ne perd-elle pas beaucoup de la solidité que tous lui reconnaissent ? On assiste, en effet, à ce spectacle quelque peu déconcertant : Suarez commente saint Thomas et quasi toujours adopte ses conclusions, dont l'ensemble constitue la doctrine philosophique qui leur est commune ; et, ce faisant, il a sacrifié nombre d'élé-

ments systématiques que le Maître intègre dans sa doctrine et qui donnent à cette doctrine sa valeur de synthèse. Si bien que l'on pourra dire sans aménité : Le Thomisme est une cathédrale harmonieuse et solide construite de pierres merveilleusement agencées, dont chacune est une vérité certaine et féconde. Dans cette admirable construction, Suarez s'est intéressé à toutes et à chacune de ces vérités ; il s'est emparé de toutes, il les a rassemblées à côté l'une de l'autre : l'ensemble des pierres est bien là, mais la cathédrale n'y est plus.

Cette appréciation, je le disais à l'instant, manque d'aménité, elle est outrée, mais elle garde une âme de vérité. Comment, dès lors, puisque les éléments systématiques sont organiquement liés dans cette synthèse, peut-on être un vrai disciple de saint Thomas tout en négligeant sa synthèse ?

Cependant, je crois qu'il faut conserver à Suarez ce titre auquel il tenait très fort de disciple de saint Thomas.

III. Synthèse thomiste et système.

La philosophie thomiste est une admirable synthèse. On me dispense sûrement de l'établir et d'ailleurs ce caractère synthétique de la philosophie thomiste apparaîtra en détail lorsque nous verrons comment Suarez lui reste essentiellement fidèle, sans cependant reconstruire à son compte la synthèse.

En deux mots, telle me paraît être la solution du problème : Entre un système et une théorie définitivement établie il y a cette différence que le système garde toujours quelque chose de provisoire : tout n'y est pas absolument certain et tel de ses éléments, nécessaire à sa cohérence, pris à part ne dépasse pas la probabilité. Il est clair que si une synthèse comprend des éléments de cette sorte, elle reste systématique au sens péjoratif du mot ; mais il peut se faire — et c'est le cas de la synthèse thomiste — que les éléments systématiques qui entrent, comme pièces essentielles, dans sa contexture, puissent prendre des valeurs différentes et donner à l'édifice la même cohérence soit qu'on les prenne dans le sens où ils sont des vérités certaines, soit dans celui où ils ne sont que des vérités systématiques. Si l'on tient à les employer seulement dans leur sens systématique, la synthèse se réduira à n'être plus qu'un système, cohérent sans doute, mais sans certitude absolue. C'est en en faisant la critique dans cette perspective que Suarez aurait conclu à leur fragilité et qu'il

a eu l'air de rabattre la cathédrale sur son chantier initial ; mais, si l'on regarde de plus près, on verra qu'il a conservé à ces éléments leur valeur certaine et que la synthèse thomiste n'en était pas vraiment ébranlée. Suarez aurait donc pu, sa critique faite, reconstruire la cathédrale, ou plutôt, montrer, comme il savait le faire, qu'elle restait debout. Il est sans doute regrettable qu'il ne l'ait pas fait et regrettable aussi que cela n'ait pas paru l'intéresser. C'est par là, me semble-t-il, que la philosophie de Suarez et celle de saint Thomas diffèrent et sont, en quelque sorte, irréductibles : l'esprit d'analyse de Suarez s'est nourri de la doctrine thomiste ; en vrai et sincère disciple il se l'est assimilée, mais *ad modum recipientis*, en esprit analytique.

Parmi ses disciple à lui, beaucoup seront thomistes à travers lui et se croiront opposés à l'école thomiste ; d'autres, ayant le goût de la synthèse, penseront, au contact direct de saint Thomas, découvrir la métaphysique. Ils croiront d'abord s'opposer à Suarez, mais à la réflexion, ils verront que, sans le renier, simplement en restant eux-mêmes, comme Suarez, disciple de saint Thomas, l'était resté, ils peuvent loyalement reconstruire la cathédrale.

Expliquons cela en détail.

IV. Le principe synthétique de la métaphisique thomiste.

Il y a des instruments qui ne révèlent leur richesse qu'entre les mains de l'artiste ou du praticien qui les met en valeur. Quatre cordes sonores et un archet de crin, voilà certes quelque chose de bien rudimentaire ; un navire à voiles avec ses toiles et son gréement : cela avancera quand le vent le poussera. Ce n'est guère savant non plus. Mettez ces deux choses au contact de ceux qui s'y connaissent et que « cela connaît ». Leur richesse, leur précision merveilleuse, leur docilité à la pensée même de celui qui les emploie apparaissent inépuisables. Tels, au contact des génies métaphysiques d'Aristote et de saint Thomas, ces deux éléments bien simples qu'on appelle la puissance et l'acte : le premier indigent et incomplet, se présentant à l'autre destiné à l'achever et à le compléter. Il semble, à première vue, que l'on pourra s'amuser à retrouver cela partout. Mais où cela mènera-t-il ?

Tout simplement, à l'explication philosophique du monde, à la métaphysique.

V. L'acte et la puissance et l'explication philosophique du monde.

Dieu est acte pur ; tout ce qui n'est pas lui dépend nécessairement de Lui, seul nécessaire. Il est son être même et se définit par là. La créature, quelle qu'elle soit, n'est pas son être. Elle le reçoit selon sa capacité réceptive, mesure d'intensité et de qualité limitant en le diversifiant l'être qu'elle participe. Cette capacité réceptive de la créature, qui est son *essence* joue le rôle de puissance par rapport à l'être (*esse*, *existence*) qui l'actue. La créature ainsi comprise est d'autant plus parfaite et plus proche de l'être infini, acte pur, qu'elle est davantage acte et moins puissance. Aussi l'esprit plus être et plus proche de l'acte pur que ne l'est l'être matériel, s'achève substantiellement par une seule composition : sa puissance, expression achevée de l'idée que Dieu a formée de lui, et l'acte d'être. Chacun de ces êtres spirituels exprime totalement cette idée divine et l'offre à l'activité créatrice qui lui donne l'être, acte venant actuer d'un seul coup cette puissance. Quand à la créature matérielle, elle exprime aussi, par sa nature, une idée divine, mais cette idée n'exprime pas un exemplaire unique tout achevé dans l'unité numérique d'un individu parfait. C'est une puissance indéfiniment indéterminée dans sa richesse même. Telle quelle, elle ne peut être actuée ; il lui faut détailler ses innombrables virtualités en une multitude de réalisations individuelles : double composition d'acte et de puissance : la forme spécifique actuant indéfiniment des puissances matérielles ; c'est la composition d'acte et de puissance dans l'ordre de l'*essence*. A son tour, cette *essence* ainsi composée s'offre comme puissance à l'action créatrice qui l'actue en lui donnant l'être.

Ce que nous venons de voir se réaliser dans la ligne substantielle se retrouve dans la hiérarchie des actuations accidentelles. Et tout cet édifice où se jouent, dans le plan de la nature, l'acte et la puissance, se retrouve analogiquement et avec une richesse et une intimité d'union infiniment plus belle dans l'ordre surnaturel. Le grand principe de la métaphysique, sublimé mais non aboli, devient celui de la théologie. Il nous introduit dans le mystère de la vie intime de Dieu et du don ineffable de cette vie en nous par la grâce et la gloire, unissant sans les confondre nature et adoption divine, métaphysique et théologie.

Voilà le thomisme. C'est évidemment un système, mais dans ce schéma rapide on ne voit rien qui ressemble à des éléments systématiques au mauvais sens du mot ; aussi la critique n'a pas à y mordre et c'est la cathédrale que les travaux de Suarez n'ébranlent pas et qui se dressa devant ses disciples comme devant ceux de saint Thomas.

C'est dans le détail de la doctrine métaphysique que se poseront beaucoup de questions particulières dont les réponses ne participeront pas d'emblée à la lumière de l'ensemble. Elles pourront parfois ne pas dépasser la probabilité et elles s'incorporeront au tout grâce à leur convenance systématique avec lui. C'est là que va s'insérer l'interprétation critique de Suarez. Elle porte sur le thomisme qu'il accepte en bloc et qu'il tient en disciple, mais ce disciple s'empare en critique de l'ensemble et du détail.

La doctrine de Suarez comparée à celle qu'il a trouvée dans l'école à laquelle il s'est attaché est le résultat de ce travail de « repensée critique ». On peut l'appeler le thomisme de Suarez.

VI. Dieu et le monde, — acte pur, — « esse » et essence.

Dieu est l'acte pur ; il se définit par l'Être ; la créature n'est pas son être : autant de propositions que Suarez signe telles quelles et la note qu'il leur donne est celle de *communes et certaines*. Les thomistes sont, sur ce point, absolument d'accord entre eux et avec lui.

Mais comment cela s'exprime-t-il au détail ? C'est ici que la « beauté métaphysique » séduira le thomiste et laissera insensible, en apparence au moins, Suarez.

Notons en passant que cette séduction par la beauté métaphysique, — ainsi que H. Poincaré le disait de la beauté mathématique, — sera bien souvent un guide vers la vérité, mais pas toujours, pas infailliblement. Mépriser cette séduction, c'est se priver d'un puissant secours, y céder toujours et d'emblée c'est manquer de prudence et parfois se fourvoyer.

Parce que Dieu est acte pur, Il est nécessaire et infini ; pour la raison inverse, la créature est contingente et finie : elle n'existe pas nécessairement et sa nature ou son essence peut se concevoir comme n'existant pas. Lorsque par l'action créatrice de Dieu l'être lui est donné, cet être se trouve nécessairement fini et limité selon la capacité et la nature de l'essence qui maintenant existe et donc se comporte envers l'existence comme la puissance envers l'acte.

Si l'on ne précise pas davantage, tout cela est inattaquable. C'est, nous l'avons vu, le sommet de la synthèse thomiste et la théorie de l'acte et de la puissance n'y fait pas figure de système mais d'explication ou d'expression certaine de la vérité.

Mais l'école thomiste précise : la raison formelle en vertu de laquelle l'être (l'*esse*) est en Dieu infini et nécessaire c'est qu'il se trouve là à l'état pur et la raison pour laquelle il est fini et contingent dans la créature, c'est qu'il est reçu dans une essence *réellement* distincte de lui.

Cette précision de l'école thomiste a rendu quelque peu systématiques et, pour autant, moins certains peut-être, les éléments de la synthèse. Suarez lui oppose sa critique. Armé du « rasoir d'Occam », il n'admettra de réalités réellement distinctes que si cela s'impose de nécessité absolue.

Dieu est son être, formellement est essentiellement, *re et ratione*. Il est donc l'Être nécessaire et infini. Suarez est d'accord, la déduction est rigoureuse. Mais s'ensuit-il *a contrario* que la créature n'étant pas son être, il s'impose que son essence, lorsqu'elle existe, soit *réellement* distincte de son existence faute de quoi cette essence serait nécessaire et son *esse* serait infini ?

Non, répond Suarez, cela ne s'impose pas. Dire que la créature n'est pas son être (*esse*), cela signifie seulement que l'existence ne fait pas partie de sa notion, qu'elle peut être pensée comme n'existant pas, qu'elle n'existe pas nécessairement. Elle s'oppose à son existence non comme une réalité à une autre réalité, mais comme être à non-être. Quelques-uns, ajoute-t-il, appelleront cela une *distinction réelle négative*, en ce sens que l'un des termes opposés est une réalité au vrai sens du mot, alors que l'autre ne l'est pas. D'autres l'appelleront *distinction de raison*, parce qu'il n'y pas là deux entités, mais une seule qui est considérée par l'esprit comme si elle consistait en deux choses distinctes. Contradistinguée de son existence, l'essence de l'être créé est puissance *objective*, simplement non être. Elle ne peut être considérée comme être réel capable d'entrer en composition réelle qu'en tant qu'existante et réellement identique à son existence ; et dire que s'il en est ainsi, elle doit être conçue comme existant nécessairement, et que son existence n'étant pas réellement reçue et limitée par une essence doit être infinie, c'est oublier que dans la créature, essence et existence sont, comme telles, finies et contingentes au simple titre de la création . [1]

1. *Met.*, Disp. XXXI, sect. I, ad VI inclus. — spécialement sect. III, I et sect. VI, 23. —

Je pense qu'un lecteur attentif des six premières sections de la Disputatio XXXI de la *Métaphysique* avouera que l'affirmation certaine de la distinction réelle de l'essence et de l'*esse* ne résiste pas à l'argumentation de Suarez et que, sans parti pris, on ne peut pas dire que, dans son ensemble, cette argumentation passe à côté de la question. On peut donc conclure que la distinction, réduite à cette valeur, qui est et reste certaine et que l'école thomiste admet (car affirmer une distinction réelle, c'est admettre *a fortiori* au moins une distinction de raison fondée) est affirmée par Suarez et qu'elle suffit pour garder leur force démonstrative aux preuves thomistes de l'existence de Dieu [1].

VII. Importante lacune : la méconnaissance de l'« ens quo ».

Si l'on a eu la patience de suivre Suarez dans les détails de sa longue discussion, on a sans doute relevé une lacune qui énerve quelques-uns de ses arguments, sans cependant vicier l'efficacité de l'ensemble. Je veux parler de la méconnaissance de l'*ens quo*.

La principale raison *positive* pour laquelle, me semble-t-il, Suarez rejette la distinction réelle de l'essence et de l'existence dans l'être fini existant, c'est que pour pouvoir composer réellement, il faut être déjà par soi-même quelque chose de consistant dans l'ordre de la réalité actuelle et que, en dehors de toute question de mots, être cela le moindrement c'est déjà *exister*. Or, cela qui lui paraît être une évidence indiscutable, est la négation pure et simple du présupposé thomiste et des notions de réalité *ut quo* et de composition de l'être en tant qu'être. Aristote l'avait déjà remarqué : « On ne construit pas une maison avec des maisons. » Appliqué à l'être, cet aphorisme se traduit : « On ne compose pas un être *un* avec des êtres partiels déjà constitués dans leur unité propre. » De cet axiome Suarez prend explicitement le contre-pied.

Il ne peut y avoir, dit-il, de composant réel qui ne soit déjà à son compte un être réel ; il répugne donc de dire que quelque chose soit réel « ut quo » et ne le soit pas « ut quod », car ce prétendu *quo* doit néces-

Comparer pour cette dernière assertion de Suarez à propos de l'existence, Cajétan : « *Unde concedo quod esse prius natura est in seipso tantae perfectionis, puta finitae vel infinitae, quam sit receptibile, aut irreceptibile in hoc vel illo* » (*In* I^am^ *Part*, q. VII, art. I).

1. On peut même dire qu'en entendant ainsi ces preuves, Suarez leur donne une force plus grande, car il ne les appuie que sur du certain, alors que les fonder sur la distinction réelle de l'essence et de l'existence, c'est les faire dépendre d'une assertion probable.

sairement se fonder sur quelque *quod.* On remarque cela par induction dans toute composition physique et on le montre aussi pour la composition métaphysique : en cette dernière aussi la puissance et l'acte, conçus comme constituant la réalité totale ou l'essence, doivent, de toute nécessité, considérés en eux-mêmes, avoir leur réalité propre, entité partielle sans laquelle ils ne seraient pas capables d'entrer en composition [1].

Cette manière d'argumenter avait peut-être quelque force à l'époque de Suarez, contre certains thomistes qui avaient plus ou moins perdu le sens du composant métaphysique, — Jean de Saint-Thomas, qui écrivit après Suarez, nous en fournira un exemple quand nous dirons un mot du mode *Suarézien* ; — mais contre le thomisme primitif et le néothomisme actuel elle reste impuissante. Dans la composition d'essence et d'existence, telle que ces derniers la défendent, l'essence n'apporte aucune actualité autre que celle de sa « quiddité ». Cette quiddité qui serait purement idéale dans l'ordre des possibles, est située dans l'ordre de l'actualité réelle à cause de l'*esse* qui l'actue. Par là, elle est apte à composer réellement et, de sa part, se comportant en puissance réelle, elle apporte à cet *esse* sa limitation et sa différenciation. On a ainsi deux éléments fondus dans l'unité de l'être existant.

Que cette position ne soit pas *certaine* et reste systématique, Suarez l'a prouvé simplement en montrant qu'elle ne s'impose pas et qu'une autre interprétation satisfait également l'esprit ; qu'il répugne absolument qu'un *esse* créé et fini, indifférent de lui-même à tel degré et mode de réalité, entre en composition avec l'essence, principe de limitation et de différenciation, il ne le prouve pas. De plus, on l'a vu, dans sa tentive pour le démontrer, il a été entraîné au delà de ce que réclamait sa présente thèse jusqu'à la négation absolue de la réalité *ut quo.*

VIII. Conséquences du rejet de l' « ens quo ».

Rejeter la notion d'*ens quo* dans sa généralité, entraîne nécessairement le rejet de la distinction réelle de l'essence et de l'existence, mais on peut admettre la composition réelle métaphysique de l'acte et de la puissance, considérés comme réalités *ut quo,* dans la constitution de la substance et dans la composition de la substance et de ses accidents, sans admettre pour autant la distinction réelle de l'essence et de l'existence.

1. *Met...,* Disp. II, sec. v, 8. — Cf. Disp. V, sect. vi, 2.

A-t-on le droit, en effet, d'étendre la notion de puissance réelle *subjective* à l'essence comme telle, contradistinguée de l'existence et peut-on considérer d'emblée et sans preuve spéciale l'existence comme un acte réel ?

Il eût dû suffire à Suarez de montrer que cela ne s'imposait pas. Vouloir en démontrer l'impossibilité l'a amené à rejeter toute composition réelle métaphysique. En vertu de ses principes, la matière et la forme seront, pour lui, des *substances incomplètes*, mais ce seront des *êtres complets* ; et les accidents seront purement et simplement des êtres. Il affirmera encore cette unité métaphysique de composition substantielle et accidentelle, mais, sauf une précision importante que nous verrons plus loin, il faudra une certaine bonne volonté pour la distinguer d'une simple unité d'addition et de juxtaposition : la beauté métaphysique manque tout à fait... et peut-être aussi un peu la vérité.

IX. Glissement vers le nominalisme.

Au temps où la querelle était chaude, on parlait tout uniment du nominalisme de Suarez et tel qui ne se souciait guère de l'unité de composition et faisait tranquillement de la marqueterie avec les entités *ut quo* et même les concepts thomistes, criait bravement haro sur le nominaliste. Nominalisme est un gros mot, mais on pourrait peut-être parler de *conceptualisme*.

Conceptualistes sont tous ceux qui croient à la valeur du concept et qui, l'ayant dûment critiqué s'en servent avec confiance comme instrument de recherche dans l'investigation métaphysique du réel. En ce sens, qui est plus conceptualiste que saint Thomas et son école ?

C'est un principe, au moins tacitement reconnu, mais très constamment mis en œuvre par saint Thomas et les meilleurs thomistes que *des concepts bien faits et qui certainement sont irréductibles* dénoncent de plein droit une irréductibilité réelle entre les éléments de la chose qu'ils expriment. C'est là, me semble-t-il, conceptualisme du meilleur aloi et maître d'un réalisme prudent et solide. En voici la justification : Si deux concepts bien faits montrent entre eux une opposition irréductible, de telle sorte qu'ils sont encore distincts même prolongés jusqu'au contact de leur objet réel, ils atteignent nécessairement, en cet objet même, deux aspects réels distincts, à tout le moins *ut quo*, dans l'unité d'un même être. Duns Scot se sert, lui aussi — et lui explicitement — de ce

procédé de recherche. Il en tire sa distinction formelle *ex natura rei, non identitas formalis in ipsa re*. Je penserais volontiers que, si l'on employait avec soin la méthode, on verrait cette distinction scotiste se résoudre tantôt en distinction réelle *ut quo*, tantôt en distinction de raison fondée, mais le principe est le même que celui qui dirige le travail du thomiste.

N'est-il pas regrettable que Suarez n'ait pas été conceptualiste à ce point ? Cela provient peut-être de ce que sa critique du concept et sa théorie des distinctions n'ont pas été poussées assez loin. Il n'en est pas moins vrai que la manière dont il comprend le concept et dont il s'en sert lui permettent des conclusions de valeur métaphysique très proches de celles de saint Thomas. Pour lui, les concepts, dans leur composition, se comporteront comme le font les entités *ut quo*, et *a fortiori* les concepts, chez saint Thomas. La spéculation conceptuelle de Suarez sera souvent identique à celle de l'école thomiste. Il en résulte une métaphysique moins proche des choses, mais fine et exacte dans le plan des concepts ; ces concepts d'ailleurs, ayant, chez lui aussi, une vraie valeur objective.

Comment, par exemple, se combinent pour saint Thomas le concept du genre et celui de la différence spécifique et, pour Suarez, la notion d'espèce et les différences individuelles ?

La différence spécifique, nous dit saint Thomas, s'ajoute au genre non comme une partie à une autre, mais comme un tout à un tout. Il en résulte que le genre est cela même qu'est l'espèce et non quelque chose de partiel par rapport à elle : cela même qui est commun (le genre) devient divers selon les espèces où il se trouve... la différence par laquelle les espèces sont diverses du genre et diverses entre elles est une véritable diversité du genre lui-même : la nature du genre est diverse dans les diverses espèces [1].

Et, descendant jusqu'à la différenciation individuelle, il ajoute :

Si cet homme en particulier était défini, il faudrait mettre dans sa définition qu'il est composé de cette âme et de ce corps [2].

Écoutons Suarez :

La différence individuelle qui constitue Pierre est tout à fait singulière et propre à Pierre. Elle constitue et compose Pierre en modifiant la nature humaine... Ce qui est ainsi ajouté à la nature commune

1. *In* X *Metaph.*, lect. 10.
2. *Quodl.* II, art. IV, ad 1um. — Cf. I^{a} P., q. XIV, *art.* XI et une foule d'autres passages.

est vraiment réel, bien que distinct de raison seulement, par rapport à cette nature... On pourrait donc raisonner sur les rapports du concept de la nature et de sa différenciation comme nous l'avons fait au sujet de l'être et de ses différences : nous avons dit que les inférieurs du concept d'être ajoutent à ce concept quelque chose qui en peut être distingué par la raison et que pourtant le concept de l'inférieur ne fait pas que le concept de l'être puisse vraiment être distingué en deux concepts, mais qu'il reste un concept simple plus parfaitement exprimé et déterminé dans son inférieur... Ainsi dans le sujet qui maintenant nous occupe, il faudrait dire que le concept de l'individu ne doit pas être décomposé en deux concepts, mais est simplement le concept spécifique lui-même plus complètement exprimé [1].

En somme, pour Suarez comme pour saint Thomas, l'essence générique est tellement différenciée dans les espèces et la nature spécifique dans les individus, que, dans l'espèce et dans l'individu, il n'y ait *de jure* matière qu'à un seul concept simple, irréductible à tout autre et strictement indécomposable comme l'objet lui-même. C'est de part et d'autre la même doctrine exprimée presque dans les mêmes termes. Il ne manqne à Suarez, pour philosopher exactement comme saint Thomas, que de faire avec des composants réels *ut quo* ce qu'il fait avec les concepts. C'est, nous l'avons vu, ce qu'il ne croit pas pouvoir faire. La métaphysique sera donc une construction conceptuelle fondée sur des données réelles ; celle de saint Thomas sera cela aussi et quelque chose de plus, grâce aux réalités *ut quo*, composants métaphysiques des choses elles-mêmes.

X. Valeur des concepts et principe d'individuation.

Ces deux discussions, si semblables dans leur expression, laissent subsister une différence importante : Pour Suarez, les concepts génériques, spécifiques et individuels sont traités de même. Il semble que saint Thomas en parle de la même façon et il peut le faire dans ce passage où il ne s'agit que de la manière dont le concept exprime son objet ; ce qui n'apparaît pas dans la comparaison de ces deux textes, c'est la façon dont chacun des deux docteurs entend le rapport des réalités diverses à l'unité conceptuelle. Suarez considère la réduction à l'unité faite par l'abstraction comme étant simplement le résultat d'une comparaison entre des objets divers qui, dans leur diversité même, se montrent sous tel de leurs aspects, assez semblables pour pouvoir être

1. *Met.*, Disp. V, Sect. II, 6, 9, 12-20, 37.

réunis sous un même concept. Cette considération est admise aussi par saint Thomas, mais, à ce propos, il pose une question plus profonde : L'unité de la notion abstraite et sa portée générale n'a-t-elle que ce fondement ? Il répondrait affirmativement pour les concepts génériques, et avec une certaine restriction, pour la connaissance des différenciations individuelles, mais son réalisme serait beaucoup plus accentué pour les concepts spécifiques. Il y serait amené pas sa notion de la *forme* spécifique considérée comme une entité *ut quo* et par sa doctrine de l'individuation. Qu'il suffisa pour réunir sous un même concept générique, animal par exemple, de la collection expérimentale de certains caractères semblables, saint Thomas en convient, parce qu'il n'y a pas, selon lui, de forme générique. Mais il y a une *forme spécifique, entité métaphysique réelle ut quo*. C'est elle qui contient le type spécifique selon son unité et toute la variété des perfections qu'il peut réaliser. Dans chacun des êtres particuliers dont elle sera la forme, elle maintiendra l'*unité* de ce type et actuera des virtualités qu'elle détient, ce que les conditions de la matière informée par elle seront aptes à recevoir. Selon cette conception, l'idée abstraite et générale de l'espèce s'imposera avec une nécessité bien supérieure à celle du genre et sa différenciation dans les divers inférieurs ne fera pas perdre de vue l'élément d'unité réelle et dynamique qu'ils tiennent de la forme spécifique qui les actue.

Ici apparaît très nettement le caractère de la métaphysique thomiste plus réaliste que celle de Suarez. L'une et l'autre admettent comme vérité philosophique et aussi comme dogme défini, la fonction de *forme substantielle* exercée par l'âme spirituelle dans le composé humain ; mais, pour saint Thomas, en vertu de la seule création, l'âme ne possède que l'ensemble des virtualités spécifiques de la nature humaine et c'est seulement par l'influence réelle des réactions de l'élément matériel avec lequel elle entre en composition qu'elle se trouvera multipliée et différenciée, en un mot « individuée », *in se* mais non *ratione sui*. Et par par là seulement s'expliqueront les caractéres particuliers de chacun des individus humains, qui, tout en réalisant l'unité de l'espèce, seront profondément marqués dans tout leur être, corps et âme, par les traits qu'ils tiennent de leur race et de leurs parents.

Secundum diversitatem materiae diversificantur et formae. Et ex hoc est quod filii similantur parentibus, etiam in his quae pertinent ad animam [1].

1. *QQ. Disp., de Pot.*, q. III, art. IX, ad 7um.

C'est donc par un influx réel d'ordre métaphysique de la cause matérielle que l'âme, cause formelle, est individuée.

Cette conclusion, qui en même temps est profondément philosophique et s'harmonise parfaitement avec la biologie, n'est pas absolument démontrée. Suarez ne l'adopte pas.

La variété des corps, dit-il, n'est que le signe *a posteriori* de la distinction des âmes : cette diversité matérielle a été pour Dieu l'occasion de créer la diversité des âmes mais elle n'est pas proprement et intrinsèquement leur principe d'individuation [1].

XI. Comment Suarez retrouve et intègre dans sa métaphysique la réalité « ut quo », le mode.

Il est certain que la notion d'*ens quo* a quelque chose d'aventureux qui devait déplaire à Suarez. D'autre part, construire une métaphysique avec, comme matériaux, des êtres solidement constitués *ut quod* est une entreprise qu'un vrai philosophe risque fort de ne pouvoir réaliser, tant semble vraie la parole d'Aristote que l'on ne construit pas une maison avec des maisons. Alors est arrivé ce qui devait arriver. Les substances incomplètes, matière et forme, les accidents et les modalités des accidents sont trop achevés pour entrer tels quels en de vraies compositions. C'est ici que surgit, dans la métaphysique de Suarez, le *mode*.

Pour lui comme pour saint Thomas, un point semble hors de doute, c'est qu'une chose pleinement déterminée dans son essence et possédant son existence propre ne peut être la manière d'être d'une autre ou composer avec une autre dans l'unité de l'être. Or, Suarez a conscience d'avoir présenté comme achevés à ce point, l'essence existante en face de l'*esse* qui serait censé entrer en composition réelle avec elle, l'accident réel et la substance dont il doit être la manière d'être. Ou bien, donc, il faut bannir de la métaphysique la notion de l'être réellement composé ou se contenter de simples juxtapositions d'entités sans fusion réelle et sans compénétration, ce qui reviendrait à dire que l'être est modifié par une manière d'être réelle, posée tout près de lui, mais ne l'affectant intrinsèquement d'aucune manière. Cette considération qui rend nécessaire aux yeux du thomiste et, pourrait-on

1. *Met.*, Disp. V, Sect. vi, 8 — Ici se grefferait la comparaison entre la théorie thomiste et la théorie suarézienne sur la connaissance conceptuelle des individus matériels. Voir dans le Tome I des *Archives de Philosophie*, 1923, p. 63, L'intelligible infra-spécifique d'après saint Thomas d'Aquin et Suarez.

presque dire, du simple *bon sens métaphysique*, l'affirmation de l'*ens quo*, n'échappe pas à Suarez. Bien qu'elle ne lui semble pas rigoureusement démontrée, il se voit contraint de lui céder quelque chose, Ce quelque chose c'est l'introduction du mode.

On a dit qu'après avoir coupé la réalité en morceaux, il a voulu reconstituér son unité en recollant aussi hermétiquement que possible ces morceaux, et que les modes étaient ces intermédiaires magiques destinés à refaire l'unité ontologique brisée. Cela n'a que la vérité d'une caricature. Je dirais plutôt que la Théorie des modes suaréziens est ce qu'il y a de plus authentiquement métaphysique dans sa philosophie et qu'elle s'apparente de très près à l'une des plus antiques conceptions thomistes dont la notion était perdue à son époque, je veux parler de la notion d'*intentio*.

XII. Le mode et l'« intentio ».

Suarez explique dans un exemple ce qu'il entend par mode:

La lumière, dit-il, dépend du soleil ; or cette *dépendance* est quelque chose qui ne se confond pas avec la lumière ni avec le soleil. On pourrait, en effet, concevoir que la lumière ne dépende pas du soleil, c'est ce qui arriverait si, la lumière et le soleil restant là, Dieu décidait de ne pas donner son concours au soleil pour produire ou conserver la lumière, se réservant de conserver directement par sa seule action la lumière et le soleil. Mais, on ne pourrait aucunement concevoir que cette dépendance de la lumière par rapport au soleil, quand elle a lieu, soit une réalité absolument distincte de la lumière, et cela, pour deux raisons, dont la première est que cette dépendance est ce par quoi le cause influe sur son effet et la seconde que, si elle était absolument distincte de la lumière, elle pourrait, par la puissance absolue de Dieu, en être séparée, ce qui est totalement inconcevable. Donc la dépendance est un certain *mode* d'être de la lumière... Il y a par conséquent, dans les êtres créés, des modes qui les affectent et dont la nature propre consiste en ceci que, par eux-mêmes, ils n'ont pas assez de réalité pour être à leur compte des êtres, mais demandent, en vertu de leur essence même, à être actuellement la manière d'être de quelque entité proprement dite sans laquelle ils ne pourraient être eux-mêmes [1].

En lisant ces lignes, on a l'impression d'avoir déjà vu cela ailleurs et, de fait, saint Thomas connaissait une entité toute pareille à celle-là, qu'il nommait l'*intentio*.

Les sacrements, dit-il, ne produisent pas la grâce par une force qui leur appartienne en propre, mais par la vertu de l'agent principal

1. *Met.*, Disp. VII, Sect. I, 17 et 18.

qui est Dieu, et cette vertu divine qui est en eux n'a pas d'être complet dans la nature, mais est quelque chose d'incomplet dans l'ordre de l'être. C'est quelque chose de semblable qui se trouve dans l'air pour exciter en nous le sens de la vue. L'espèce de la couleur qui se trouve ainsi dans l'air sous forme d'*intentio* ne possède pas là l'être au plein sens du mot, comme elle l'a, par exemple, sur un mur. De même, les sacrements ont leur vertu sanctificatrice non comme un être complet, mais comme quelque chose d'incomplet ; et il n'y a pas d'impossibilité à ce qu'une vertu spirituelle se trouve en une chose matérielle, comme les espèces des corps se trouvent spirituellement dans l'air [1].

Cette dernière remarque nous trouble un peu, nous autres modernes, habitués à l'opposition radicale de la matière et de l'esprit, et il nous semble que ces deux spiritualités de la vertu sacramentelle et de la couleur intentionnelle sont d'ordre bien différent. Saint Thomas, d'ailleurs, n'y contredit pas, mais fussent-elles de même ordre ce ne serait pas un inconvénient, car, en réponse à une objection, il nous dit :

Cette *intentio*, à proprement parler, n'est ni corporelle ni incorporelle, car ces termes marquent des différences de l'être complet, mais cette vertu dans le sacrement, comme l'action elle-même d'où elle procède, doit être dite plutôt relative à l'être (*ad ens*) que proprement être. L'objection ne porte donc pas, car elle regardait cette vertu comme si elle était une forme complète [2].

Et ailleurs, parlant du pouvoir miraculeux des saints, il nous dit que ce pouvoir est en eux

...à la manière de ces formes imparfaites que l'on nomme *intentiones* qui n'existent que par la présence de la cause principale, comme la lumière dans l'air et la vertu de l'argent principal dans l'instrument [3].

« Comme la lumière dans l'air », c'est presque l'exemple choisi par Suarez pour nous expliquer le degré de réalité et la nature du *mode*.

Enfin étendant cette notion d'intentio, saint Thomas nous dit que

...le concours de Dieu à l'action des causes secondaires est en elles à titre seulement d'*intentio*, avec ce genre d'être incomplet que possèdent les couleurs dans l'air et la vertu de l'artisan dans l'instrument [4].

De ces textes nous pouvons tirer une définition de cette mys-

1. *De Ver.*, q. XXVII, art. IV, ad 4m. — Cf. Ia IIae, q. XXXVII, art. IV, ad 1m ; *I Metaph.*, l, 1.
2. *De Ver.*, ibid., *ad* 5m.
3. *De Pot.*, q. VI, art. IV, *c.*
4. *De Pot.*, q. III. art. VII *ad* 7m.

térieuse entité scolastique qu'est l'*intentio.* C'est une *forme* incomplète dans sa nature et dans son être, dépendant constamment de la cause principale qui la produit, et participant quant à sa nature et à son efficacité, de la nature de la cause principale et de son action.

C'est exactement la définition du *mode* ; et voici l'usage que Suarez en fait :

L'accident de quantité, dit-il, affecte la substance grâce à l'*inhérence*, qui est un mode. C'est quelque chose qui détermine la façon d'être de la quantité sans lui ajouter proprement de réalité nouvelle, mais modifiant seulement celle qu'elle possédait déjà... Et il ajoute : Ce que l'on vient d'expliquer à propos de l'inhérence de la quantité, il faut le dire aussi de l'union de la forme substantielle à la matière, de la subsistence ou de la personnalité par rapport à la nature, de la présence et du mouvement local, de l'action ou de la dépendance en relation avec son terme [1].

Il est étonnant que pour cette notion du mode, Suarez ne s'appuie pas sur saint Thomas. Ses autorités en cette matière sont Durand de Saint-Pourçain, Gilles de Rome et Fonseca qui, dit-il,

...a prononcé avec beaucoup de vérité que le mode n'est pas, à proprement parler, une entité et ne peut être dit être qu'en prenant ce mot dans le sens tout à fait général qui convient à tout ce qui n'est pas rien [2].

Il est vrai qu'à son époque, la réalité désignée par saint Thomas sous le nom d'*intentio* s'était matérialisée et épaissie. De métaphysique son sens était devenu physique et Suarez, rebuté sans doute par ce qu'il trouvait là de trop grossier, ne donna plus aux théories où elle intervient qu'une signification morale ou de raison fondée.

Le terme d'*intentio* ne survivait alors qu'avec un sens quelque peu détourné, dans la théorie de la connaissance et sur ce point la réalité intentionnelle s'était, pour tous les philosophes, matérialisée. Ces *espèces intentionnelles* sont ainsi décrites par Suarez :

Les philosophes et les théologiens, écrit-il, affirment d'un commun accord l'existence d'images des objets par le moyen desquelles les choses entrent en rapport avec les puissances cognitives. Il les nomment *espèces intentionnelles* : « espèce », parce qu'elles sont des représentations de l'objet, et « intentionnelles », non parce qu'elles ne seraient pas réelles, mais parce qu'elles servent à la connaissance, que l'on appelle aussi intention [3].

1. *Met.*, Disp. VII, *Sect.* I, 17 et 18.
2. *Ibid.*, 19.
3. III *De Anima*, c. I, nº 4.

Or ces espèces intentionnelles sont considérées par les philosophes de ce temps, par Suarez lui-même et notamment quelques années après lui par Jean de Saint-Thomas, comme de véritables particules bombardées par les objets.

A propos du cas des sourciers qui perçoivent les nappes d'eau cachées sous terre et des lynx qui, dit-on, voient à travers les corps opaques, Jean de Saint-Thomas explique ces perceptions insolites en disant que les espèces intentionnelles émises par les objets, ayant à traverser des milieux qui leur font obstacle, arrivent tout exténuées au contact des sens. Nos yeux à nous seraient trop grossiers pour sentir leur influence, mais — pour autant que ce que l'on en rapporte est vrai — les organes des sourciers et des lynx plus déliés que les nôtres peuvent être influencés par elles [1].

Et Suarez :

Il faut dire, semble-t-il, que les objets envoient leurs espèces dans la sphère qui les entoure. Bien des expériences montrent l'existence de ces espèces. La première est que nous pouvons voir notre image dans la pupille de l'œil qui nous regarde, ce qui ne peut se comprendre que si une species qui me représente est imprimé dans cet œil [2]....

Cette matérialisation de la notion d'*intentio*, dans le cas des espèces intentionnelles, rend d'autant plus méritoire la conception strictement métaphysique du mode tel que Suarez l'a entendu. Ce n'est pas chez lui une petite entité servant de trait d'union factice pour refaire l'unité ontologique des choses, mais une véritable forme métaphysique, réalité *ut quo*, affectant par le dedans un être, soit pour l'achever lui-même, soit pour lui permettre de s'unir intimement à quelque autre, afin de le parfaire substantiellement ou accidentellement.

XIII. L'Éclectisme de Suarez. Critique de la connaissance.

Suarez n'est pas uniquement un commentateur de saint Thomas. Dans tout ce qui précède, c'est aux doctrines thomistes que nous l'avons vu se référer et ce sont, avec les nuances répondant à ses tendances particulières, les solutions thomistes qu'en somme il a adoptées, mais sur certains points, il a pris position contre les

1. *Phil. nat.*, III, q. vi, art. 1.
2. III *De Anima*, c. II, nº 18 et c. I, nº 5. — Voir pour la notion d'*intentio* « l'Essai sur la connaissance sensible d'après les Scolastiques », t. IV des *Archives de Philosophie*, 1926, p. 13 et suiv.

opinions thomistes. Parfois c'est de l'*école* seulement qu'il se sépare et non de saint Thomas lui-même. Je signalerai un point sur lequel, me semble-t-il, c'est le Maître et l'école qu'il contredit. Il s'agit de la critique de la connaissance.

La critique de la connaissance

Bornons-nous à la connaissance intellectuelle. Le même esprit, d'ailleurs, inspire sa théorie et sa critique de la connaissance sensible. La théorie de la connaissance intellectuelle discursive, selon saint Thomas, se développe à partir du concept, verbe mental, abstrait des données expérimentales, élaboré par l'intelligence en vue de réaliser une représentation aussi exacte et complète que possible de l'objet réel. Ce n'est pas une intuition, mais une construction mentale, dont la valeur objective ne laisse place à aucun doute. Quand le concept est bien fait, il vaut vraiment pour la chose et c'est sur elle que l'on spécule en travaillant sur le concept qui l'exprime. Celui-ci n'est qu'un intermédiaire *psychologique*. Il n'arrête nullement, au point de vue *logique*, la visée directe de l'esprit vers l'objet et ne se révèle comme intermédiaire que dans la réflexion. En termes d'école, c'est un *medium in quo* réel ou psychologique et un pur *signum quo* logique. Saint Thomas et ses disciples ne posent pas à son sujet la question de confiance ; mais les préoccupations critiques se sont éveillées entre le temps de saint Thomas et celui de Suarez. Ce dernier ne trouve pas son compte dans cette acceptation pure et simple d'un intermédiaire psychologique et il prétend n'avoir affaire qu'à l'objet. Son immédiatisme veut être absolu. Il rejette donc la notion de *medium in quo* et ne considère le concept que comme un pur *signum quo*, signe qui n'étant nullement connu comme intermédiaire représentatif, n'est que l'*acte de connaissance lui-même*, assimilation vitale *connaissante* et non connue. L'objet *seul* est atteint.

Il admet encore le terme de verbe mental, mais il se dresse toujours contre toute idée d'en faire un intermédiaire objectif et refuse d'entrer dans les explications de l'école thomiste, notamment celle qu'avait clairement exprimée Cajétan, dans le passage que voici :

Remarquons bien que dire que le concept ou verbe mental termine l'acte de l'intelligence peut avoir deux sens. Le premier le considère seulement en tant qu'il est image d'autre chose, c'est-à-dire en tant

qu'il tient lieu de l'objet représenté, et, en ce sens, c'est l'objet connu qui termine l'acte de connaissance... Le second sens serait de le considérer lui-même en tant qu'il est quelque chose, à savoir une qualité spirituelle de l'esprit. Or, c'est dans le premier sens seulement que, pour nous, le concept termine l'acte d'intelligence et non dans le second ; et cette réponse doit faire tomber tous les arguments par lesquels on nous objecte que ce sont les choses mêmes, comme le lion, le bœuf, etc. que nous connaissons dans l'acte direct et non l'*espèce* qui est dans notre esprit. Il suffit de comprendre la parole d'Aristote que « le mouvement de l'esprit vers l'image est le mouvement vers la chose représentée par cette image » et l'on comprendra facilement dans quel sens on peut dire que le verbe mental est objet de connaissance [1].

Cette distinction, faite par saint Thomas et reprise par Scot, Capreolus, Cajétan, Jean de Saint-Thomas et une foule d'autres n'avait pas été prise en considération par Tolet « *Ista solutio*, dit-il, *non solvit quidquam*... Il est impossible, en effet, de regarder l'image en tant qu'image, sans regarder par le fait même cette chose qui est l'image ; et tout le monde doit en convenir » [2]. Suarez répète, presque dans les mêmes termes, cette fin de non-recevoir. Cela montre-t-il qu'il y a entre l'école thomiste et lui un malentendu ? oui, peut-être, mais il y a surtout le refus du médiatisme psychologique que cette école, dans son ensemble, admet sans aucun trouble et qui semble à Suarez laisser la porte ouverte au doute sur la valeur objective de la connaissance conceptuelle. Sur ce point il faut avouer que Suarez n'est pas thomiste et qu'il se range à la suite de Tolet ou même fait figure de chef d'école. Il prétend, en effet, établir l'immédiatisme pur et simple. Il y a bien encore pour lui un verbe mental, *species expressa*, exprimant la chose à l'intérieur du connaissant, mais cette assimilation vitale est la connaissance même de l'objet et du seul objet.

Évidemment la question de confiance peut encore être posée dans la réflexion, mais un intermédiaire objectif est supprimé et il ne reste en présence que le connaissant et la chose connue.

Cette solution a-t-elle l'importance que paraît lui donner Suarez ? On peut en douter. Mais, traitant du thomisme de Suarez, il fallait noter ce point sur lequel il ne prétend pas être thomiste.

1. Cajétan, *In Iam P.*, q. XXVII, art. I — Cf. *In IIIam P.*, q. XXV, art. III et Jean de Saint-Thomas, *Log.*, II P., q. XXII, art. II.
2. Tolet, *In Iam P.*, q. XXVII, art. I.

Conclusion

Il est impossible de prendre contact avec la philosophie thomiste sans être frappé par son caractère synthétique et constructif. Les comparaisons architecturales naissent d'elles-mêmes sous la plume et leur justesse fait pardonner leur banalité. Qui aborde la métaphysique de Suarez n'éprouve pas cette impression. De là peut sortir ce jugement sommaire : Si quelque chose ressemble peu au thomisme c'est bien la doctrine de Suarez. Une étude plus attentive y découvre, à défaut de construction, une unité et une cohérence qui font que ces questions diverses, dont chacune semble être étudiée pour elle-même et indépendamment des autres ordonnent leurs solutions en parfait accord l'une avec l'autre, si bien que la tentative d'en supprimer ou d'en transformer une brise la cohérence de l'ensemble ou en fait baisser la valeur philosophique.

Par exemple, bon nombre de philosophes suaréziens admettent de leur maître tout, sauf les modes : du coup, leur métaphysique s'incline dans le sens du nominalisme.

Dans la synthèse thomiste, chaque élément important s'équilibre par l'ensemble des autres dont lui-même est une pièce nécessaire. L'unité organique s'impose à l'esprit. Chez Suarez, quelque chose d'analogue apparaît, mais cela se présente autrement. Ce n'est plus l'équilibre solide et harmonieux d'une construction, mais il y a la cohérence et l'unité d'un tempérament philosophique qui réagit toujours de même devant les divers problèmes qui s'offrent à lui. Et ce tempérament philosophique, de quoi se compose-t-il ? — D'un besoin de certitude et de sécurité. Chaque proposition sera donc retournée et examinée pour être dégagée de tout ce qui en elle n'est pas tout à fait certain. Et s'il résulte de cet examen sévère que les éléments avec lesquels il faudrait construire ne s'assemblent plus aussi exactement qu'ils l'eussent, fait avant la critique, Suarez ne semble pas s'en soucier beaucoup.

S'il fallait en deux ou trois mots caractériser la métaphysique suarézienne, je dirais que c'est un thomisme critique et analytique.

G. Picard, S. J.

In Memoriam

LE PÈRE PEDRO DESCOQS

Le 8 novembre 1946 mourut à Mongré (près de Villefranche, Rhône) le Père Pedro Descoqs. Il fut victime d'une épidémie de typhoïde qui éprouva durement le Scolasticat de Philosophie où il venait de reprendre son enseignement interrompu par la guerre et l'occupation.

Les lecteurs des *Archives* savent quelle abondante contribution il apporta, depuis son origine, à cette collection. Ce que l'on sait moins communément c'est la part qu'il prit à sa fondation.

Dès avant la guerre de 1914, il désirait vivement cette sorte de collaboration entre les deux scolasticats de philosophie des Jésuites de France, Vals et Jersey, et des négociations étaient en cours entre le R. P. de Sinéty, alors professeur et bientôt recteur à Vals, et lui. Les années de guerre vinrent les interrompre, mais, tant à Vals qu'à Jersey, l'idée prenait corps et au printemps de 1922, Vals et Jersey s'entendirent pour passer à l'exécution. Le projet avait mûri dans deux milieux de pensée séparés par une grande distance et forcément isolés par les événements dont on sortait à peine. Il avait pris deux formes quelque peu différentes qu'il fallait réduire à l'unité, ce qui fut fait en deux conférences qui se tinrent à Athis entre le P. Descoqs et le P. J. Souilhé, premier secrétaire de rédaction, qui donnait à ce moment une retraite chez les Frères des Écoles Chrétiennes. Pour l'esprit du recueil l'accord était déjà fait ; restaient quelques points de détail qui avaient leur importance : sur le nom que porterait la publication, la composition des cahiers, leur périodicité, régulière ou non... sur tous ces points et sur d'autres encore l'avis du P. Descoqs eut sa grande part d'influence. On peut dire qu'il fut pour les *Archives* plus qu'un rédacteur assidu, il fut l'un de leurs fondateurs.

Le nom du P. Pedro Descoqs est inconnu du grand public, et donc aussi sa personne et son caractère. Ce nom déjà pose une question. Ce prénom de « Pedro » lui fut donné dans sa famille pour le distinguer d'un ascendant du nom de Pierre. Il le garda religieusement et ne songea pas à lui rendre sa forme française. Ce n'est

pas qu'il aimât la singularité, mais c'était, me semble-t-il, une sorte de probité. Ce n'est pas lui qui l'avait adopté, il le garda tel qu'on le lui avait donné. Ses intimes l'appelaient Pedro ; souvent ils prononçaient ce nom avec un sourire et dans ce sourire il y avait quelque chose de sympathique.

Au point de vue des idées et de leur expression, le P. Descoqs était un « dur », mais je pense qu'en ceci tous ceux qui l'ont approché sont unanimes : on ne pouvait pas ne pas l'aimer, même si l'on ne partageait pas toutes ses convictions, même si, une fois ou l'autre, on s'était trouvé sur la trajectoire de ses tirs. Et, de son côté, il avait le don, assez rare, d'entretenir des rapports de franche cordialité avec ceux-là même dont il combattait les idées. On passait avec lui des heures charmantes d'intimité et de gaîté franche, — un peu gauloise parfois —, où jamais n'était mise en péril la charité la plus délicate. Chacun pouvait rester en possession de ses idées chères sans que la cordialité en souffrît.

Inconnu du grand public le P. Descoqs ne le fut pas toujours. Ses tendances d'esprit et peut-être son origine, l'avaient mis en sympathie avec le mouvement de « L'Action Française » à ses débuts et l'on a de lui un livre de jeunesse, *A travers l'Œuvre de Charles Maurras*. On y peut relever une page quasi prophétique où son honnêteté triomphe de sa sympathie. Constatant l'emprise absolue du maître sur les disciples de cette école, le P. Descoqs se demande ce qui adviendrait si, quelque jour, l'Église désapprouvait ce mouvement. D'une orthodoxie quelque peu ombrageuse envers les autres, il se montra alors lui-même le catholique le plus filialement soumis. Ses intimes purent sentir combien profondément il souffrit à cette occasion, mais ils n'entendirent de lui aucune parole qu'il eût à regretter.

Celui qui avait donné, comme chose allant de soi, un pareil exemple d'humilité d'esprit avait le droit de se montrer sensible sur ce point. Certes il n'était pas de ceux qui minimisent le pouvoir de la raison, mais il n'admettait pas qu'elle sortît de son domaine. Or, à juste titre ou non, il avait la persuasion qu'elle le faisait, d'une part en s'aventurant sur le terrain théologique et dogmatique, et d'autre part en donnant valeur absolue et irréformable à des principes et à des conclusions systématiques ne dépassant pas la probabilité.

Que la nature, considérée historiquement, puisse éprouver douloureusement ses limites et aspirer à un surcroît, il en convenait, mais que l'analyse de cette nature, simplement parce qu'intellec-

tuelle, révélât, comme chose claire et certaine et comme constituant sa finalité essentielle, l'élévation au surnaturel et la vision intuitive de Dieu, — même en maintenant comme purement gratuite l'accession de fait à cette élévation, — il ne pouvait s'empêcher de voir là une prétention rationaliste et naturaliste non seulement condamnable, mais déjà condamnée par l'Église dans la censure prononcée et longuement motivée par Pie IX contre les doctrines de Frohschammer, qui fut reprise ensuite par le Concile du Vatican.

Il voyait un pareil abus de la raison dans certaines affirmations sur l'origine de l'homme et la nature du péché originel. Il me semble que, sur ce dernier point, sa pensée pourrait s'exprimer brièvement ainsi : Avant de se livrer à de pareilles spéculations il conviendrait de s'assurer que la Révélation en laisse la liberté. Si, en fait, le premier chapitre de la *Genèse* et surtout le chapitre V de l'*Épître aux Romains* contiennent l'affirmation qu'un être humain individuel est à l'origine de notre race et que c'est lui qui, par sa désobéissance personnelle, en tant que notre premier père, nous a tous privés de la justice originelle, il est tout à fait superflu et injurieux pour la Foi de s'alarmer, sur ce point, des découvertes éventuelles de la Science.

Si l'on veut connaître la pensée du P. Descoqs sur cette question, on la trouvera dans sa brochure *Autour de la Crise du Transformisme*, chapitre III : Répercussions sur le Dogme, pp. 70-91 (Paris, Beauchesne, 1944). Sa conclusion est à la fois modérée et ferme ; je ne crois pas que l'on puisse y échapper.

Cette brochure n'a pas eu, de la part de plusieurs, l'accueil bienveillant, ni même impartial, qu'elle méritait. Voici l'appréciation d'un critique qui, par état, n'aspire à aucune notoriété, mais qui ne se montre nullement retardataire et dont le style dit clairement et élégamment ce qu'il veut dire :

Lisez cet ouvrage. Vous connaissez la « manière » du P. Descoqs : c'est un chirurgien, il ouvre avec décision, examine minutieusement et sans complaisance, coupe avec précision et intrépidité : et cela fait un chef-d'œuvre. Rien d'ailleurs ne ressemble moins à une exécution sommaire. Les positions de l'auteur sont nettes, ses critiques parfaitement nuancées. Personne ne contestera la clarté et la netteté de ces pages.

Ni leur agrément. Pas plus dans ces quelques pages que dans ses œuvres les plus volumineuses, le P. Descoqs n'ennuie. Quand on sait ce que de minces brochures réussissent à distiller de vertu dormitive, on est pénétré d'une reconnaissance étonnée pour l'auteur de ces monu-

ments sévères, implacablement techniques et dont l'auteur n'a pas eu peur de nous imposer les dimensions colossales.

Ainsi s'exprime Dom Thomas Dassance, professeur de philosophie des jeunes moines de la Pierre-qui-Vire.

Censeur des audaces théologiques de la raison, le P. Descoqs le fut aussi pour cet autre abus qui est l'esprit de système. Il excéda sans doute en cela, car voici l'impression qu'il laissa sur ce point à l'un de ses amis, à la fois bienveillant et clairvoyant [1] :

Entré dans une certaine zone, Pedro perdait son sang-froid. C'est ce qui l'a rendu impopulaire. Toute sa vie, il a ferraillé contre « l'école dite thomiste ». En vrai normand, il était chicaneur, processif ; il pensait toujours contre quelqu'un. On ne peut que le regretter ; comme il lisait tout, étant un bourreau de travail. il découvrait incessamment quelque petit thomiste à moucher, et cela rend fastidieux une grande partie de ses écrits. Moins polémiques, plus sereins, ils eussent été mieux appréciés.

Car il avait une valeur philosophique solide. Très analyste, peu synthétique, impitoyable critique, il ne se contentait pas d'à-peu-près. Tout ce qui n'était pas absolument solide et indiscutable à ses yeux, il le rejetait (voir par exemple sa critique des preuves de l'existence de Dieu). Il était aussi trés loyal, sévèrement loyal. A un écrivain dont il ne partageait pas les idées, qui même l'avait critiqué, il donnait néanmoins un *nihil obstat* sans réserves, fidèle à sa grande distinction (peut-être pas aussi solide qu'il le croyait) entre le système (libre) et le certain (obligatoire). Il était profondément droit et sincère.

Était-ce bien au thomisme qu'il en avait ? J'ai assisté souvent et de tout près à la composition de ses articles ou des passages polémiques de ses plus importants ouvrages. Ce qui déclenchait ses attaques c'étaient deux formes de néo-thomiste : l'une plus littéralement traditionnelle, mais qui, à ses yeux, interprétait sans nuances la pensée du Maître et tentait de l'opposer comme une borne à tout progrès de la philosophie ; l'autre qui, au contraire, trahissait la pensée du saint Docteur en transposant ses formules dans le sens de l'idéalisme. De là, l'expression qui revient si souvent sous sa plume : « l'école dite thomiste ».

Sa propre pensée était en effet, et il en avait pleinement conscience, d'inspiration plutôt thomiste. Telle de ses critiques, tendant à réduire à la simple probabilité certaines affirmations de cette école, s'appuient sur les principes mêmes et les procédés de pensée du thomisme classique. Dans son enseignement, il insis-

1. *Témoignages*, Cahiers de la Pierre-qui-Vire, cahier VIII, p. 746.

tait sur une « théorie des distinctions », dont on ne trouve l'équivalent nulle part, et qui est de la plus pure tradition thomiste, et son grand instrument de recherche et de critique est le concept dûment critiqué devenant entre ses mains une lame d'acier, lui permettant d'atteindre la réalité même et d'y découvrir le degré de distinction des éléments qui la composent. Cette confiance dans la solidité du concept bien fait, n'est-ce pas l'âme même de la méthode thomiste ?

Est-il vrai, comme le disait Dom Dassance, que même dans ses œuvres les plus volumineuses, le P. Descoqs n'ennuie jamais ? Ce serait certes un mérite peu ordinaire et c'en est déjà un grand d'avoir écrit de telle manière qu'un lecteur sérieux ait pu dire cela. Je n'oserais pas, malgrè ma très grande estime et affection, aller jusque-là. En effet, le cher Père avait ses idées personnelles et, les trouvant bonnes et excellentes, il eût voulu que tous ceux dont il estimait l'intelligence les partageassent avec lui. D'où une insistance parfois un peu fatigante à les exposer et à les défendre. Et puis, même sur les sujets où son lecteur se trouvait en plein accord avec lui, sa grande honnêteté littéraire et le soin extrême qu'il avait de prévenir toutes les objections et d'alléguer tous les arguments et toutes les autorités entraînait des longueurs qu'il eût été bon d'éviter, ne fut-ce que pour la clarté et même pour la valeur persuasive de la démonstration.

Je crois que c'était là chez lui un défaut qui ne fit que s'accentuer avec le temps et M. G. Beauchesne, son éditeur et son ami, a sans doute fait souvent acte de patience devant des surchages et des corrections qui lui parvenaient encore après le bon à tirer.

Plusieurs fois, j'ai tenté de lui faire résorber ces excroissances, mais pour raccourcir, il fallait refondre, ce qui donnait lieu à la découverte de passages jugés peu clairs ou insuffisamment appuyés ; et puis de nouvelles trouvailles se faisaient pendant ce travail et le résultat était que le morceau soumis à ce traitement de compression en sortait plus long et plus touffu que la première rédaction. Il était le premier à s'en amuser, mais je ne sais s'il a jamais essayé sérieusement de s'en corriger.

D'ailleurs ce bourreau d'écritures et ce scrupuleux auteur était l'homme le moins atteint par la vanité littéraire ou le souci de la propriété de ses idées. Il eût voulu que « tous prophétisassent dans le camp » et il eût béni celui qui lui aurait volé ses pensées, pourvu qu'il les défendît correctement et les propageât plus largement que lui-même.

Ses ouvrages, note l'ami dont j'ai invoqué plus haut le témoignage, étaient d'une érudition exhaustive : on y trouve la mention de tout ce qui a été écrit sur les questions qu'il traite, et, bien entendu, la critique. Il disait avec candeur que ses « briques » se vendaient, non pas tant pour leur contenu positif, que pour les innombrables références qu'elles contenaient. C'était un peu exagéré, car cet esprit clair, net, positif, rigoureux, savait présenter l'argument avec toute la force et la précision voulues.

Sur la bibliographie, il était imbattable. C'était un fichier vivant. Bibliothécaire éminent, il savait tout ce qui paraissait et souvent l'avait lu.

Cette fonction de bibliothécaire ne peut être passée sous silence dans une biographie, même sommaire, du P. Descoqs. Dès les années de sa philosophie, il fut chargé de la bibliothèque des « scolastiques », c'est-à-dire des jeunes jésuites étudiants comme lui. Cette bibliothèque avait déjà des dimensions respectables et s'en occuper comme il le fit était une excellente formation. Il devint là l'ami conscient du livre, nullement bibliomane, à peine bibliophile, mais aimant et estimant le bon livre comme un serviteur et un collaborateur précieux du travailleur intellectuel. Pour l'entretien et l'accroissement de cette bibliothèque, il avait déjà ces exigences motivées et tenaces qu'il montrera toujours dans la suite. Insistant un jour chez le R. P. Recteur, qui était alors le P. Daniel, plus tard Provincial de France, Supérieur remarquable et âme excellente qui n'aimait pas à dire non, il dut laisser la place à un visiteur pressé. Celui-ci fut accueilli par ces mots : « Ah ! vous venez à point. J'allais céder ! »

Jusqu'à sa mort, il resta chargé de la bibliothèque du Scolasticat de Jersey. Il en fit un instrument de travail incomparable, non seulement pour les matières qui l'intéressaient lui-même plus ou moins directement, mais dans toutes les lignes qui convenaient à un institut d'études ecclésiastiques. Le P. Léonce de Grandmaison, composant sa grande vie de Notre Seigneur Jésus-Christ, d'une érudition si détaillée, venait chaque année à Jersey et y passait tout le temps qu'il pouvait dérober à Paris. Il trouvait là, sauf un très petit nombre de sources rarissimes, tout ce dont il avait besoin.

Le Père Descoqs était né à Plomb, département de la Manche, le 2 juin 1877. Il mourut au milieu de sa 70e année. La vieillesse ne s'était fait sentir à lui que par une légère surdité qui l'éprouvait sans l'entraver sérieusement dans son travail et ses relations.

Il avait encore de grands travaux en train et venait de reprendre le cours d'un enseignement qui, plus sans doute qu'il n'en avait conscience, exerçait une profonde influence sur ses élèves.

Peu de carrières ont réalisé autant que la sienne l'identité entre l'homme et son œuvre. Il fut essentiellement le serviteur de Dieu dans l'apostolat intellectuel consciencieux et constamment courageux. C'est avec la même constante fidélité qu'il remplit tous les autres devoirs de sa vie religieuse et qu'il accueillit la mort.

Le Révérend Père Mollat, Supérieur de la Résidence de Paris, que le P. Descoqs venait à peine de quitter, et qui le connaissait intimement depuis de longues années, soulignait ce caractère de sanctification par le travail intellectuel qui a marqué cette vie : « Notre cher Père Descoqs, écrivait-il, vient d'aller recevoir au Ciel sa récompense pour le labeur incessant qu'il a mené pendant ses cinquante ans de vie religieuse. » Puis viennent quelques détails sur ses derniers moments :

Il demanda lui-même le Père Spirituel, reçut en pleine connaissance l'Extrême-Onction, jeudi soir, et le lendemain matin, vers 7 h. 30, sans agonie, rendit le dernier soupir... Il priait, dit le Père qui l'assistait, répondait comme il pouvait aux invocations, et, entre temps, poursuivait sans doute ses préoccupations intellectuelles. A moi il parla d'Encycliques, sans que je sache à quoi il voulait faire allusion : puis à un autre moment, on l'entendit se dire à lui-même : « Je ne crois pas m'être trompé » ; puis, à voix plus haute, ouvrant les yeux et regardant fixement le Père qui était là, il reprit : « Non, je ne me suis pas trompé. »

Ce fut, ajoute le R. P. Mollat, un bon serviteur de l'Église et de la Vérité. Il fut de la lignée de nos meilleurs théologiens et philosophes, et son œuvre restera.

G. Picard, S. J.

SUPPLÉMENT BIBLIOGRAPHIQUE

Philosophie religieuse

J. DE GUIBERT, *Leçons de Théologie spirituelle.* Toulouse, Édition de la « Revue d'Ascétique et de Mystique », 1946, tome I.

Le P. Joseph de Guibert est mort au mois de mars 1942. Ce sont les PP. F. Cavallera et M. Viller qui en 1943 ont publié le premier tome des *Leçons de Théologie spirituelle* que le P. de G. avait eu le temps de terminer. Dans l'avant-propos qu'ils consacrent à une rapide biographie de l'auteur, les PP. C. et V. annoncent qu'ils s'efforceront de publier un jour le deuxième tome des *Leçons*, en utilisant des textes du P. de G. qui pourraient être rassemblés, en particulier ceux qu'offre sa *Theologia spiritualis.* En attendant, l'œuvre qui se présente à nous comprend trois parties : introduction à l'étude de la théologie spirituelle, la perfection chrétienne, les facteurs de la perfection. Plus de soixante pages de bibliographie ascétique et mystique constituent un exhaustif répertoire de la littérature spirituelle de l'âge patristique, du moyen âge, de l'époque moderne (XVI-XVIIIe s.) et contemporaine (XIX-XXe s.). La dernière leçon de la première partie sur les écoles spirituelles et l'unité de la spiritualité catholique est une fort sage mise au point de cette question controversée. La deuxième partie présente vraiment des « leçons » de théologie, avec tout ce que cela comporte de nécessaire rappel de notions scolastiques au milieu desquelles cependant la pensée du P. de G. parvient à se frayer un chemin et à dire quelque chose, et toujours avec la sagesse et la justesse que l'on goûtait si fort en lui. La troisième partie enfin où il est traité entre autres de la direction, du caractère, des tentations, offre le même ensemble de vues judicieuses présentées dans un cadre moins rigide. L'ensemble de ce volume fait vivement regretter que le P. de G. ait disparu avant d'avoir pu traiter des questions spirituelles dont les pages 25 et 26 établissent le programme complet. Nous pouvons du moins espérer lire du P. de G. l'*Histoire de la spiritualité de la Compagnie de Jésus*, très important ouvrage qu'il avait achevé avant de disparaître et dont on se demande pourquoi la publication a été différée jusqu'ici.

B. DE GUIBERT.

O. Cullmann, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit und Geschichtsauffassung.* 1946, p. 224, Evangelischer Verlag, A. G. Zollikon, Zurich.

Le présent ouvrage qu'une traduction française parue en 1947 chez Delachaux rend abordable à ceux qui ne lisent pas l'allemand est destiné à devenir classique. Il est déjà constamment utilisé et presque toujours avec peu de restrictions. D'ailleurs les articles ou cahiers théologiques de l'auteur nous avaient habitués depuis longtemps à son sens aigu des réalités de la vie chrétienne primitive, à ses dons d'extraordinaire pénétration critique ainsi que de pondération, qui confèrent à la synthèse de *Christus und die Zeit* tout son prix.

O. Cullmann nous expose d'abord son dessein qui est d'un historien du N. Testament. En dehors de tout à priori philosophique, il veut découvrir l'élément spécifiquement chrétien de la révélation, c'est à savoir une certaine conception du temps et de l'histoire distinguant le Christianisme des autres systèmes rationnels ou religieux.

Quatre parties divisent l'ouvrage, La première insiste sur le fait que le temps chrétien est symbolisé, en opposition à la conception cyclique des Grecs, par une ligne droite correspondant à la succession continue des événements du passé, du présent et de l'avenir. C'est le long de cette ligne que s'est réalisée la totalité du salut, l'οἰκονομία. La seconde partie montre que cette ligne a un centre : la mort et la résurrection du Christ, et que tout en gardant sa valeur propre, chaque événement du passé, du présent et du futur est référé à ce qui ne s'est produit qu'une fois, ἐφάπαξ. La troisième partie s'attache à élucider les rapports que l'histoire du salut entretient avec l'histoire universelle, et la quatrième ceux qu'elle établit avec chaque fidèle.

La position d'O. Cullmann sur le temps se présente comme opposition à l'eschatologie conséquente de Martin Werner, à la « démythologisation » pratiquée par Bultmann du temps considéré à titre de simple cadre, comme dépassement de ce qui demeure dans la dogmatique de Barth, et quoi qu'il en ait, de philosophique. Nous retiendrons en particulier les analyses que l'auteur nous offre de la terminologie relative au temps (καιρός et αἰών surtout, ainsi que χρόνος), la contribution très juste apportée par le chapitre 6 (1re Partie) à l'identification de l'Histoire et des mythes bibliques à la « prophétie », les curieux résultats d'une confrontation avec le bas Judaïsme de la difficile pensée paulinienne sur les ἄρχοντες, ἐξουσίαι, etc., et enfin le chapitre 3 (4e Partie) sur la résurrection des corps.

L'affirmation que l'éternité est par les premiers chrétiens considérée comme succession infinie des éons, comme elle aussi temporelle, n'apparaîtra pas absolument convaincante si l'on s'attache plus que ne le fait O. Cullmann à ce que suggère l'image du « repos de Dieu » (*Hébr.*, 4. 9.), et si redoutant moins les secours que donne la philosophie à qui veut comprendre on remarque et la nécessité humaine de paraître

représenter l'éternité de Dieu comme temporelle, et l'impossibilité métaphysique où nous sommes de penser en lui le devenir effectif de la temporalité. Nous ne dirons pas les réserves qu'appelle la présentation par ailleurs si pleine de tact des positions catholiques au sujet de l'Eucharistie, de la tradition, de la primauté de Pierre qui apparaissent à O. Cullmann comme autant de déviations par rapport à la conception primitive de l'ἐφάπαξ. Finissons plutôt ce rapide compte rendu par une petite critique sur la note de la page 129 où l'on ne voit pas assez que ce que le sentiment de l'Église catholique réprouve de nos jours n'est que le Millénarisme mitigé qu'elle n'avait jamais adopté par le passé comme règle de foi.

B. DE GUIBERT.

H. DU MANOIR DE JUAYE, S. J., *Dogme et Spiritualité chez saint Cyrille d'Alexandrie*. Grand in-8º de 594 p., Paris, Vrin, 1944.

En étudiant, il y a quelque vingt ans, la genèse de la méthode et du contenu de la philosophie chrétienne jusqu'à Descartes, je ne trouvai rien de notable à dire de saint Cyrille d'Alexandrie. Il m'apparut comme le type du théologien qui ne s'intéresse pas aux fondements rationnels de sa théologie. Tout différent, en ceci, du théologien philosophe qu'est saint Augustin.

Quand je reçus, pour en parler dans les *Archives de Philosophie* l'ouvrage monumental du R. P. du Manoir, je me demandai avec curiosité si mon impression première allait être modifiée. Il n'en a rien été : Cyrille d'Alexandrie ne fut que théologien. C'est comme tel qu'il m'a intéressé dans l'étude savante et probe qu'en fait le P. du Manoir. Certes, Cyrille use de sa raison et cite des philosophes, mais du seul point de vue théologique, pour approfondir les mystères chrétiens ou soutenir que les Grecs ont emprunté à Moïse entre autres ce qu'ils ont su dire d'intelligent sur Dieu. A proprement parler, les philosophies profanes ne furent pas de vraies « sources » pour la pensée cyrillienne (*Dogme et Spiritualité...*, p. 17-18 et la Note complémentaire intitulée : *Citation d'auteurs profanes dans le « Contra Julianum »*, p. 448-453).

Mais ,s'il ne veut rien devoir à l'initiative rationnelle des païens, Cyrille d'Alexandrie ne refuse pas d'exploiter en passant ce qu'il en trouve dans l'Écriture, le *Livre de la Sagesse*, l'*Épître aux Romains* de saint Paul, certains *Psaumes*, relativement à l'existence de Dieu et de tel ou tel des ses attributs (*ibid.*, p. 72-85). A propos de la Providence divine et de la prédestination, Cyrille adjoint aux révélations bibliques les lumières de notre raison. Très opportunément, le P. du Manoir souligne ici « la distinction cyrillienne des deux ordres de similitude divine que l'on trouve dans l'homme », en Adam et sa postérité rachetée : la similitude fondée sur notre nature raisonnable et libre et la similitude « supérieure... due à la présence du Saint-Esprit »

(*ibid.*, p. 94). Originel ou actuel, le péché détruit cette dernière mais laisse subsister l'autre (*ibid.*, p. 95-96).

Le fort du travail très important du P. du Manoir, son dessein le plus profond ,est d'avoir mis en relief que la théologie de saint Cyrille d'Alexandrie est plus et mieux qu'une spéculation sur nos dogmes : une élévation sur les mystères, une réflexion de croyant sur « les exigences religieuses et morales de la doctrine », sur « les obligations intérieures, sociales et divines qu'elle entraîne pour la personne humaine ». Par là, ce « docteur de l'Église » qui « brilla, au v[e] siècle, en Égypte et dans tout l'Orient, au point d'en éclipser l'évêque de la ville impériale, doit occuper une place de choix non seulement dans l'histoire du *Dogme* chrétien mais encore dans l'histoire même de la *Spiritualité* » (*ibid.*, p. 439).

B. Romeyer.

L. Cristiani, *Cassien*. Deux vol. de 262 et 319 p., Édition de Fontenelle, Abbaye de Saint-Wandrille, 1946.

En faisant revivre Cassien, c'est toute la spiritualité des Pères du Désert et par elle toute la tradition monastique que ressuscite L. Cristiani. Il a puisé à la source même et cité abondamment, d'après l'édition critique de Petschnig (*Corpus de* Vienne, XIII et XVI), les pages de ce maître spirituel. Cassien écrit d'expérience, après avoir consulté, observé, pratiqué : de là sa finesse concrète et le son de réalité que rendent ses textes. Il n'est pas philosophe et, tout comme Augustin avant d'avoir rencontré les livres plotiniens, ne sait pas penser le *spirituel* qu'il vit saintement. Il n'est pas théologien, non plus. Comme il y paraît bien au sujet de la grâce et du mensonge il lui manque, lorsqu'il se risque à la discussion, de partir de définitions approfondies intellectuellement, ou simplement de s'y tenir en cours de route. L'article magistral du P. Olphe-Galliard, assez récent (*Dictionnaire de Spiritualité*, au mot *Cassien*), l'ouvrage lucide et passionnant de M. Léon Cristiani : voilà de quoi nous exciter àlire ou à relire Cassien. L'âme s'y délecte et s'y nourrit.

Pierre d'Aurec.

E. Hocedez, *Histoire de la théologie au XIX siècle*. Tome III. *Le Règne de Léon XIII* (1878-1903). In-8° de 418 p. L'Édition Universelle à Bruxelles, Desclée de Brouwer, Paris, 1947.

Les tomes I et II de cette *Histoire de la théologie au XIX[e] siècle*, le R. P. Hocedez les a composés. Ils sont en manuscrit à Rome, notait-il dans l'Avant-Propos du 1[er] janvier 1946. Depuis, sans doute s'impriment-ils en Belgique.

Le tome III « forme un tout complet. Le concile du Vatican, aboutissant de tout le mouvement de pensée antérieure, clôt et couronne

l'effort théologique de toute la première partie du siècle ; et le règne de Léon XIII marque incontestablement le commencement d'une période nouvelle » (*ibid.*, p. 7).

En faisant, avec une probité très informée et un sens critique très sûr, l'histoire complète de cette période, le P. Hocedez comble une lacune. Comment s'est développée, malgré des freinages qui n'ont pas été toujours intelligents, une conception du dogme tenant compte de son caractère vital, de son énergie spirituelle, de sa genèse historique, nous le voyons surtout dans les chapitres II et III. En passant, le P. Hocedez fait allusion à *Qu'est-ce qu'un dogme* de M. Ed. Le Roy, qui « est toujours resté soumis à l'Église » (p. 168). D'ailleurs, il n'est pas vrai que même sa doctrine d'alors soit « très voisine de celle de M. Loisy » (*ibid.*, p. 168). Car son « pragmatisme propre » d'alors impliquait déjà cette théorie de la « pensée-action » qu'il devait mieux expliquer plus tard. A la différence de tel et tel autre théologien, le P. Hocedez découvre, chez le « philosophe, nullement scolastique », qu'est M. Blondel, « une des critiques les plus pénétrantes de la reconstruction *historique* de M. Loisy » (*ibid.*, p. 170).

P. D'AUREC.

Dom L. CHAMBAT, O. S. B., *Les missions personnelles de la Sainte Trinité selon saint Thomas d'Aquin*. Éditions de Fontenelle, Abbaye Saint-Wandrille, 1945. Un volume de 202 pages.

Il ne s'agit pas ici de philosophie mais de théologie, pas de théologie critique mais de théologie thomiste. La doctrine des missions trinitaires est examinée chez saint Thomas. Remontant à saint Albert le Grand, à saint Augustin, aux Pères mieux étudiés par le R. P. Paul Galtier dans l'*Habitation en nous des trois Personnes*, à l'Écriture, le R. P. Chambat établit, à l'encontre du R. P. Gardeil dans la *Structure de l'âme et l'expérience mystique*, que l'*habitation* en nous des Personnes divines se résout « en leur présence comme cause exemplaire et efficiente de la grâce, considérée ontologiquement, c'est-à-dire avant tout rapport à la connaissance et à l'amour » (p. 9-10).

Très justement, — et ceci est philosophique, — Dom Chambat écrit à propos du P. Gardeil ou plutôt de son livre sur la *Structure* : « Il montre admirablement comment la présence habituelle de l'âme intelligible à elle-même et l'auto-aperception qui en résulte dès ici-bas constituent une analogie et un commencement d'explication de l'expérience mystique » (p. 10). C'est cette auto-aperception qu'établit sur textes et fait valoir comme fondement nécessaire du spiritualisme philosophique *Saint Thomas et notre connaissance de l'esprit humain* (*Archives de Philosophie*, vol. VI, cahier 2).

P. D'A.

Paul Galtier, *Le Saint Esprit en nous d'après les Pères Grecs.* In-8° de 290 p., *Romae, apud aedes Universitatis Gregorianae*, 1946.

Dans cet ouvrage de recherche théologique, le R. P. Paul Galtier a entrepris à son habitude une tâche neuve. Elle consiste à réexaminer l'opinion de Petau sur le rôle personnel spécial que les Pères Grecs auraient attribué au Saint-Esprit dans notre sanctification et à se demander, en le demandant aux textes allégués, si cette opinion est fondée.

Suivant avec une patience de vrai savant ces textes ou d'autres pareils chez les écrivains de l'âge apostolique et les apologistes du second siècle, chez saint Irénée, les Alexandrins, les auteurs de transition, saint Athanase et saint Basile, les deux Grégoire, les Cappadociens et saint Cyrille d'Alexandrie, le P. Paul Galtier démontre avec évidence que l'idée d'attribuer au Saint-Esprit un rôle personnel spécial dans notre sanctification est à « tous totalement étrangère » (p. 273). « En lui, c'est le Fils et le Père que l'on trouve et ce sont eux qui, en lui, se veulent mettre et se mettent en rapport avec nous. Lui-même, nous l'atteignons seulement par ce qu'il a de commun avec eux..., par sa nature » (p. 275).

Voilà qui s'appelle donner à un problème précis une solution précise et sans doute définitive. Pour les philosophes aussi, méthode exemplaire.

P. d'A.

Fr. Taymans d'Eypernon, *Le Mystère primordial. La Trinité dans sa vivante image.* Un vol. de 189 pages, L'Édition Universelle de Bruxelles et Desclée de Brouwer, Paris, 1946.

En traitant ici un sujet de théologie, Fr. Taymans d'Eypernon s'est proposé de répondre au problème immense du mal, de la souffrance. Dieu, qui est Amour, nous destine à l'aimer et à trouver en cet amour le comble de la joie. Mais il faut, pour nous y acheminer, apprendre à se renoncer, à renoncer aux biens périssables : « La souffrance chrétienne est toujours l'envers d'une réalité dont l'endroit est le bonheur » (p. 187). Elle nous forme et nous ouvre peu à peu, efficacement, au sens du vrai bonheur.

P. d'A.

Ed. Romeyer, *Pharisaïsme et Catholicisme.* Un vol. de 155 p., Paris, Spes, 1946.

L'essence religieuse se corrompt d'ordinaire en pharisaïsme. Un souci étroit du salut individuel fait oublier le large devoir de solidarité humaine : « Je ne suis pas comme le reste des hommes. » Et encore la lettre masque l'esprit. On nettoie « le dehors du plat ». Le souci des règles fait échec au soin des hommes. On se garderait de violer le jour

du sabbat, même pour guérir. Le détachement ne s'harmonise plus avec le devoir d'état. Il boude les tâches terrestres. Plus grave encore, il finit par mépriser l'homme, déprécier la sympathie humaine, haïssant le monde sous couleur d'aimer Dieu qui est Amour.

Tel est bien ,au fond, le grief moderne contre le catholicisme qui est pourtant essentiellement *Amour du Monde*, de tout le monde et singulièrement du *reste des hommes*.

Tout le dessein de *Pharisaïsme et Catholicisme* est de mettre en valeur cette philanthropie foncière du vrai catholicisme. L'auteur le réalise à souhait. Pierre D'AUREC.

R. TROISFONTAINES, *Existentialisme et Pensée chrétienne*. Deuxième édition augmentée d'une étude sur *Liberté et Communion*. Un vol. de 128 p., format 19 × 12 cms, Nauwelaerts (Louvain) et Vrin (Paris), 1948.

Après quelques réflexions suggestives sur caractère et philosophie, histoire et philosophie, le caractère de la « subjectivité » commune aux divers existentialismes, le R. P. Troisfontaines présente les chefs de file de l'existentialisme.

Kierkegaard : le « croyant... fait le saut dans l'absurde » (p. 22). — Oui, mais à la clarté concrète de sa pensée subjective.

Heidegger : « ne dépasse guère l'ontologie du Dasein ». — Assez, néanmoins, pour fournir depuis quelques années un effort vers la vérité de l'Être, vers un théisme moral (*L'Essence de la vérité*, trad. Waelhens et Biemel, note, p. 105-106).

Jaspers : « Le Dieu de la théodicée est mort..., mais l'appel du Dieu vivant se perçoit d'autant mieux » (p. 29).

G. Marcel : « La véritable création, pour nous, consiste dans l'acceptation d'une présence transcendante » (p. 33).

Sartre : « L'homme rêve de réaliser l'en-soi-pour-soi que les religions appellent Dieu... Mais l'idée de Dieu est contradictoire... ; l'homme est une passion inutile » (p. 35-37).

« Vers une définition ». — Pour qu'elle soit compréhensive, le P. Troisfontaines la formule ainsi : *un retour passionné de l'individu sur sa liberté afin de dégager dans le déploiement de ses démarches la signification de son être* » (p. 44). — Seule s'exclut de cette définition une doctrine qui, d'emblée et par décision de son auteur, définit l'*en-soi* et le *pour-soi* au rebours de l'expérience humaine et des exigences foncières de la raison. Jusqu'ici, c'est le cas de Sartre, à mon sens du moins, mais non celui de Heidegger compte tenu de son effort existentiel récent pour une ontologie et une morale de relation à l'Être qui est Dieu. Bien loin de s'opposer au christianisme, une méthode existentielle sans sectarisme répond, en effet, à la manière du Christ. Le P. Troisfontaines le montre excellemment.

B. ROMEYER.

F. Saintonge, etc., *Sciences ecclésiastiques.* In-8° de 253 p., L'Immaculée-Conception, Montréal, 1948.

Ce volume I contient, sur philsophie, exégèse et théologie, divers articles où s'affirme fortement la fidélité à saint Thomas, une fidélité quelque peu ombrageuse.

P. d'A.

P. Galtier, *De Incarnatione ac Redemptione*, editio nova. Un vol. de VIII-506 p., Paris, Beauchesne, 1947.

Dans cette nouvelle édition de son *De Incarnatione ac Redemptione*, le R. P. Galtier omet de reproduire sa thèse relative à une annonce amorcée de l'Incarnation, dans l'Ancien Testament. Il peut ainsi consacrer tout son effort et toutes ses pages, si denses, aux questions qui appartiennent en propre au présent traité. Son vœu, — qu'il ressorte de l'ouvrage intégral, que le Christ n'est pas seulement le roi et le chef du genre humain racheté par lui mais aussi la clé de l'ordre cosmique universel et, dès l'origine, son centre et son sommet, — il a réussi à le rendre efficace. Non pas en philosophant à perte de vue, par delà l'Écriture et la Tradition, mais, comme savait le faire saint Augustin, en pénétrant jusqu'aux bases rationelles de sa foi catholique. S'il est moins nourri de platonisme augustinien que de scolastique aristotélicienne, au moins sait-il prendre dans le thomisme ce qui est solide et ne pas s'y borner.

Pierre d'Aurec.

R. Thibaut, S. J., *Le sens de l'Homme-Dieu.* In-8° de 168 p. L'Édition universelle de Bruxelles et Desclée de Brouwer, Paris, 1946.

Ce livre du R. P. Thibaut sur le *Sens de l'Homme-Dieu* est une manière d'Apologétique moderne. Dieu ayant parlé par son Verbe incarné pour être compris de tous, ne pas comprendre c'est ou bien faire preuve de mauvaise foi ou, le plus souvent, de négligence et de distraction. Négligence ou distraction plus graves quand elles s'installent « chez ceux qui ont mission d'enseigner » (p. 10).

P. d'A.

Hans Urs von Balthasar, *Liturgie cosmique. Maxime Le Confesseur.* Un vol. de 278 p., Aubier, Éditions Montaigne, Paris, 1947.

Puisant abondamment dans les œuvres, qu'il connaît à fond, de Maxime Le Confesseur, Hans Urs von Balthasar montre que sa « vision du monde... est, à plus d'un égard..., la pleine maturité de la pensée grecque, mystique, théologique et philosophique ». Il tient pour un préjugé, que n'ont pas surmonté des érudits même de première valeur et des initiateurs, l'idée que son œuvre totale manque de « lien interne » ou d'originalité créatrice. Avec Hans von Schubert, il y voit, tout au

contraire, un ensemble de synthèses profondes, cosmologiques, anthropologiques, spirituelles. *Cosmologiques* : être et mouvement, universel et particulier, sujet et objet, esprit et matière ; *anthropologiques* : sexualité et christologie ; *spirituelles* : trois puissances, trois lois, trois cultes, trois actes, présent et éternité (*Introduction* et *Table des Matières*) Vigoureux interprète de Maxime, Hans Urs von Balthasar s'exprime ainsi au sujet du penseur compréhensif dont l'œuvre lui apparaît comme une *Kosmische Liturgie* : « Son instinct créateur, son génie peut-être, ouvre les uns aux autres quatre mondes de pensée absolument étrangers. De chacun d'eux, il tire une lumière d'où résultent les réfractions et les rapports les plus inattendus. Maxime, en effet, est tout ensemble un mystique néo-platonicien et chrétien, un philosophe aristotélicien, un moine qui a subi l'influence d'Origène, un champion et même un martyr de la Christologie orthodoxe telle que l'avait définie le Concile de Chalcédoine » (p. 13).

En bon aristotélicien, pense Hans Urs von Balthasar, Maxime attribue « une valeur positive fondamentale à la nature » (p. 18). Par là même, il corrige ce fond de pessimisme que le néo-platonisme émanatiste tenait de sa conception du propre corps et de la matière cosmique comme résultant d'une préexistence coupable. — Mais ce pessimisme se trouvait déjà éliminé, chez les Pères chrétiens notamment chez saint Augustin, par un platonisme chrétiennement transformé. Ici, Aristote n'y fut pour rien. Au lieu d'aider le jeune Augustin à penser le spirituel et Dieu ainsi que le mal comme privation de bien, une lecture des *Catégories* d'Aristote n'avait-elle pas eu pour effet d'ancrer son intelligence dans une conception de l'être et de Dieu, fermée au sens de l'esprit (*Confessions*, IV, XVI, 28-29) ? Et n'est-ce pas sa lecture de Plotin qui contribua de façon décisive à l'ouvrir au sens du spirituel, de Dieu, du mal comme privation (*ibid.*, VII, IX, 13 ss.) ? Ce double fait est avéré (Notre *Philosophie chrétienne jusqu'à Descartes*, II, p. 147 et III, p. 9-16). Maxime fut-il un aristotélicien proprement dit ? (Cf. *ibid.*, III, p. 86). Il ne suffit pas pour le savoir de constater qu'il attribuait à la nature une valeur positive foncière. Quoi qu'il en soit, il doit à la pensée d'Evagre le Pontique entre autres de traverser « le monde hiérarchiquement ordonné et clos imaginé par Aristote » (Balthasar, *ibid.*), mais non par Denys, et de s'élever du sensible au spirituel jusque vers le divin (*ibid.*).

B. Romeyer.

P. Vignon, *Au souffle de l'Esprit créateur*. In-8º de 202 p., Paris, Beauchesne, 1946.

Dans ce « testament du plus original des savants » (Préface de Paul Claudel, p. 5), Paul Vignon livre à la « Bibliothèque des Archives de Philosophie » des réflexions qu'autorise son *Introduction à la Biologie expérimentale* (Le Chevalier, 1930). Aux lecteurs pressés recommandons

les six pages introductrices de Paul Claudel. S'ils les lisent et s'en contentent sans éprouver le désir de lire aussi le livre qui les a méritées, c'est qu'ils n'ont plus guère de vie dans l'esprit.

« L'on a tenté dans ce livre de remettre toujours tout à Dieu. C'était pour nous le devoir, dès que nous savions que Dieu *est* » (p. 186). Paul Vignon serait-il *fixiste* ? Au contraire, Mais, écrit-il, « *le transformisme n'intervient dans les pages qui vont suivre que pour nous aider à mieux mettre la Création en valeur*. Si bien que l'on irait ici, comme philosophe, jusqu'à relever au besoin le drapeau de la doctrine : à condition bien entendu qu'elle se vérifiât scientifiquement de façon suffisante » (p. 128).

Pierre d'Aurec.

Histoire de la philosophie

V. Goldschmidt, *Les dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique*, 376 p.

V. Goldschmidt, *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*. 128 p., 2 volumes in-8° de la Bibliothèque de Philosophie contemporaine, Presses Universitaires de France, Paris, 1947.

Plus que sur les systèmes achevés dont on sait combien vite ils apparaissent caducs, l'intérêt semble se porter de nos jours sur les modes mêmes de l'acte de philosopher. Or il faut bien reconnaître que, malgré les apparences, on ne s'était guère appliqué à Platon de ce point de vue : des descriptions de l'ascension et de la redescente dialectique existent, qui prétendaient rendre compte, en les unifiant, des textes des dialogues concernant les démarches de l'esprit ; mais l'attention ne s'était pas portée sur la méthode dont Platon avait effectivement usé pour découvrir le Vrai. Il restait donc à l'étudier comme on avait fait pour Aristote (cf. J. M. Leblond. *Logique et Méthode chez Aristote*). M. Margueritte dans un cours de l'École des Hautes Études avait déjà montré l'intérêt d'une confrontation de la pratique platonicienne et de la théorie logique aristotélicienne. Son élève et ami, M. Goldschmidt, vient en deux ouvrages de reprendre la question de façon un peu différente et vraiment digne d'intérêt. Il n'a point tenté l'étude de tous les *procédés* dialectiques (« un seul, le plus important d'ailleurs, sera retenu par la petite thèse : « Le paradigme dans la dialectique platonicienne »), mais de la démarche de tous les dialogues — sauf des écrits non dialectiques comme l'*Apologie* ou le *Timée* — en tant qu'elle reflète la *méthode*, qu'elle est la méthode même. Il s'éclaire des textes méthodologiques de la *Lettre* VII et de la *République*, qui montrent en somme que le progrès dialectique suit les étapes de l'image, de la définition, de l'essence et de la science. Ce sont ces étapes qui seront étudiées dans chacun des dialogues analysés : dialogues aporétiques d'abord jusqu'à la troisième étape, puis dialogues achevés. Les uns et les autres débu-

tent dans le monde de l'opinion, royaume de la qualité, mais doivent aborder la question des Valeurs, des Formes et chercher à atteindre l'Essence. Les premiers n'y parviendront pas ; les seconds après avoir réussi pourront revenir au point de départ et résoudre les problèmes de la vie. Nous ne suivrons pas les analyses minutieuses des quelques vingt-trois dialogues étudiés. Indiquons seulement que l'auteur s'efforce de montrer *la structure solidaire de la méthode* dès les dialogues de la jeunesse, dans ceux qui présentent une recherche infructueuse des Valeurs, comme dans ceux qui visent la « capture » des fausses Valeurs ou la « réduction » des anti-valeurs. L'étude du *Protagoras* et du *Parménide* montre que si les dialogues n'aboutissent pas non plus à l'essence et à la science, à la façon des dialogues achevés ils préparent déjà une « décision », une conversion vers le Bien. La seconde partie de la thèse de M. G. exposera en cinq chapitres le succès obtenu dans les entretiens achevés, succès dû à l'emploi des rudes démarches dialectiques. Cependant à tout prendre, les textes de Platon ne seront que des résumés, des programmes, car la lettre écrite à elle seule ne procure pas la vision, acte que peut tenter l'unique esprit.

Le second travail de M. G. s'attache, avons-nous dit, à un des procédés dialectiques d'une grande importance : le paradigme, qui permet de mieux saisir le rapport entre Formes et choses sensibles. Il sert en outre à exercer l'élève et à l'aider dans la découverte de la Vérité. Il force à l'observation, aide la réminiscence et conduit à la Forme qu'il dévoile à la fois et dérobe.

Un simple compte rendu ne permet pas de suivre plus à loisir les thèses de M. G., mais quiconque s'intéresse au mouvement des études platoniciennes ne pourra se dispenser de connaître l'effort qu'elles représentent, et pour pénétrer dans la pensée même de Platon chacun en recevra un secours assuré et nouveau.

B. DE GUIBERT.

P. M. DE VÉGA, S. J., *Introduccion a la sintesis de San Augustin*. In-8° de VIII-264 p., Romae, apud aedes Universitatis Gregorianae, 1945.

C'est un essai de synthèse augustinienne que le R. P. de Véga nous offre dans son *Introduction*. En étudiant l'expérience personnelle de saint Augustin, puis sa vision de l'*humain*, du *social* païen ou divin et du *mysticisme chrétien*, il nous livre une histoire de l'esprit. Sans être exhaustive ni en étendue ni en profondeur, cette histoire est de haute valeur à la fois philosophique et théologique. Avec quelque exagération note judicieusement le P. Véga, certains ont pu la tenir pour la plus haute et quasi unique création philosophique de la pensée chrétienne (p. v). Tant la structure rationnelle des écrits de saint Augustin est riche d'orientations profondes et originales.

Voilà, sur saint Augustin, un livre excellent et qui mérite bien son titre.

B. ROMEYER.

C. BOYER, S. J., *Sant' Agostino*. In-16° de 260 p., Fratelli Bocca Editori, Milano, 1946.

Avec l'aisance tranquille et alerte d'un maître de tout premier ordre en matière augustinienne, le R. P. Boyer traite successivement, dans ce *Sant' Agostino* lucide et très à jour : de l'homme, des présupposés, de Dieu, de la création, de la Providence, de l'illumination, de la liberté, de la nature de l'âme, de la doctrine morale, de la philosophie et de la religion, de la pédagogie. Onze chapitres rédigés en italien qu'on lit avec plaisir et profit d'un bout à l'autre. La facilité qu'atteste ce livre est le fruit d'une familiarité déjà ancienne et qui se renouvelle ou s'approfondit d'année en année.

B. ROMEYER.

M. F. SCIACCA, *Pascal*. Un vol. de 274 p., « La Scuola » Editrice, Brescia, 1945.

Paru dans l'élégante collection « Maestri del Pensiero », l'opuscule de M. Sciacca sur Pascal nous présente successivement : I, L'homme et le savant ; II, Port-Royal et les « Provinciales » ; III, Le philosophe chrétien. Étude d'ensemble fort bien menée, lucide et appuyée sur une excellente documentation.

Plus que des éléments exceptionnels de science ou de philosophie, c'est l'âme douloureuse mais divinement consolée que vise et révèle M. Sciacca. Comment toutes les découvertes de Pascal savant et même en un sens les fougues du polémiste des *Provinciales* aboutissent harmonieusement au philosophe chrétien des *Pensées*, « che sospende l'uomo e il mondo tutto al fatto inconfutabile della Redenzione, al sacrificio di Cristo per il peccato di Adamo », voilà ce qu'il met ici en relief et en valeur. Ce petit livre alerte, intelligent et admirablement vivant fait honneur à la collection des « Maîtres de la Pensée ».

B. ROMEYER.

M. F. SCIACCA, *Reid*. Opuscule de 118 p., « La Scuola » Editrice, Brescia.

Publié comme son *Pascal*, en 1945, dans les « Maestri del Pensiero », le Thomas *Reid* de M. Sciacca nous présente en un raccourci solide le philosophe écossais. Il pouvait d'autant mieux y réussir qu'il puisait dans un sien ouvrage de 1935 : *La filosofia di T. Reid con un' appendice sui rapporti con Gallupi e Rosmini*, Napoli.

B. R.

Konrad BEKKER, *Marx' philosophische Entwicklung, sein Verhältnis zu Hegel*, Verlag Oprecht, Zürich, New-York, 1940, 184 pages.

Malgré son allure un peu scolaire cette thèse de doctorat mérite de retenir l'attention ; elle apporte en effet d'intéressantes lumières sur la pensée du jeune Marx. Notre temps a en quelque sorte redécouvert

les œuvres de jeunesse de Marx. A côté de l'économiste fameux, auteur du Capital est apparu un philosophe. Dès lors le problème se posait de déterminer les rapports entre le philosophe et l'économiste et par voie de conséquence le sens du matérialisme dialectique. Konrad Bekker a le gros mérite d'étayer sa réponse sur la lecture et le dépouillement de l'édition de Moscou. Il ne critique pas, ne défend pas, mais expose le développement de la pensée de Marx selon qu'il s'est accompli. Ce livre montre quelles sont les perspectives qui commandent l'œuvre de Marx et les questions qui l'ont préoccupé. Loin de faire double emploi avec l'œuvre de Cornu ce travail supplée les insuffisantes analyses où celui-ci établit le rapport reliant la pensée de Helgel et la pensée de Marx. A suivre la démonstration de l'auteur l'œuvre économique de Marx s'enracine dans une anthroopologie philosophique qui est elle-même le fruit d'une réflexion aiguë sur les insuffisances de la pensée hégélienne. Au fond de lui-même Marx a toujours voulu rester fidèle à la philosophie. Malgré son caractère un peu unilatéral la thèse de Konrad Bekker a le mérite de mettre en valeur un élément essentiel de la pensée de Marx et généralement méconnu.

Henri NIEL.

M. BLONDEL, *La Philosophie et l'Esprit chrétien*, t. II : *Conditions de la symbiose normale et salutaire*. In-8° de XII-379 p., Paris, Presses Universitaires de France, 1946.

Commencée au tome I de la trilogie nouvelle (*Archives de Philosophie*, XVII, 1 p. 1-5 du Supplément bibliographique), la philosophie blondélienne du christianisme se poursuit dans le tome II. Passant successivement en revue les mystères glorieux, l'Église, les sacrements, les béatitudes du Sermon sur la Montagne, les quatres derniers points du *Credo* catholique, M. Blondel montre comment, chez le croyant, l'action est tout ensemble naturelle et surnaturelle, vie de raison et vie de foi. Ni la nature n'agit sans se dépasser par et en un dynamisme surnaturel ou transnaturel, ni la grâce présente ou visée n'opère en chaque homme sans trouver en lui un être de désir à parfaire, un sujet à enter.

Ce qui de prime abord paraît paradoxal, dans les mystères glorieux de la résurrection, de l'ascension et de la descente du Saint-Esprit, dans le magistère infaillible de l'Église divinement assistée et l'autorité de la Tradition, n'est rien d'autre qu'une rationalité supérieure de mieux en mieux avérée. Quand aux énergies secrètes de la matière, du verbe ou du geste humains, il fallait, pour les exploiter à fond, leur conférer l'agrandissement divin des sacrements catholiques : du baptême, de la confirmation, de la pénitence et de l'extrême-onction, sacrements individuels ; du mariage et de l'ordre, sacrements sociaux ; de l'eucharistie, sacrement où culminent les merveilles fécondes de l'Incarnation. Enfin, aurait-on pu apprendre, sans les huit béatitudes du Sermon sur la Montagne, de quoi les hommes sont capables ?

A propos des derniers articles du *Credo*, communion des saints, rémission des péchés, résurrection de la chair parachevant l'immortelle survie des âmes, et fins dernières, M. Blondel médite encore en philosophe qui sait se montrer critique sans rien perdre de son admiration fervente.

Signalons, entre autres excursus, le dix-huitième relatif à « ce qui aurait pu ne pas être », où M. Blondel souligne le caractère d'immanence de la damnation éternelle. Chacun des damnés aura l'enfer qu'il s'est préparé par son impénitence finale — Il eût suffi, pour rendre plus explicite cette solution rationnelle du problème du mal, de remarquer avec saint Thomas qu'il n'existe pas de mal moral absolu mais que toujours un reste de bien moral naturel subsiste en tout être humain conscient et responsable de ses actes (*Contra Gentiles*, III, 12, *ad finem*). A ce reste répond, au cœur de la créature réprouvée, ce qui se doit de connaissance psychologique pour qu'elle puisse, en son remords sans fin, remercier son Dieu de l'avoir créée (*La philosophie religieuse de Maurice Blondel*, p. 68-72).

B. Romeyer.

H. Duméry, *La philosophie de l'Action. Essai sur l'intellectualisme blondélien*. Un vol. de 223 p., Paris, Aubier, 1948.

A ceux qui connaissent l'œuvre blondélienne par les manuels ou des articles plus ou moins inadéquats de polémique, le sous-titre du livre de M. Duméry sur la *Philosophie de l'Action* fera l'effet d'un paradoxe. Mais il apparaîtra tout normal aux lecteurs non prévenus de la thèse, des publications postérieures et de la trilogie philosophique. Car, loin d'appauvrir le rôle de l'intelligence en dégageant celui de l'action et ce qui s'en déploie dans la pensée, M. Blondel l'enrichit et le fonde.

Il fallait avoir compris à fond l'intellectualisme blondélien pour l'exposer avec la plénitude, la justesse critique, la suggestive érudition qui caractérisent le livre de M. Duméry. Le meilleur des intellectualismes contemporains s'y trouve amené au point de lumière et situé par rapport à celui de M. Blondel. Par contre, les empirismes n'y sont pas ménagés. Une critique intelligente de l'*élan vital* bergsonien (p. 37-39) me donne à réfléchir sans obtenir toute mon adhésion. Car l'homme spirituel et finalement chrétien que fut Bergson a surmonté, dans une certaine mesure, l'emprise de sa méthode. Dès 1907, en effet, il apparaît que l'élan vital en général, surtout celui qui constitue les personnalités humaines, tient toute sa valeur d'une Source créatrice de vie, Dieu (*Bergson et Bergsonisme*, p. 22-55, Beauchesne, Paris, 1947). A fortiori est-ce avéré dans les *Deux Sources de la Morale et de la Religion* où, philosophant sur l'expérience des mystiques chrétiens, Bergson s'exprime ainsi : « Leur accord profond est signe d'une identité d'intuition qui s'explique le plus simplement par l'existence réelle de l'Être avec lequel ils se croient en communication... Dieu est amour, et il est objet

d'amour... Des être ont été appelés à l'existence qui étaient destinés à aimer et à être aimés, l'énergie créatrice devant se définir par l'amour. Distincts de Dieu, qui est cette énergie même, ils ne pouvaient surgir que dans un univers, et c'est pourquoi l'univers a surgi » (pp. 265, 270, 273, 276). Quant à la morale ouverte des *Deux Sources*, si elle ne « comporte plus ni obligation ni sanction » (H. Duméry, p. 38) rationnellement établies, elle implique, de par l'Amour divin, l'obligation et la sanction immanentes aux exigences mêmes de l'amour. Mais il demeure vrai que, à la différence de M. Blondel, Bergson parvient à cette rectitude religieuse et morale en dépassant sa méthode propre.

Après avoir montré, en suivant l'*Action*, « le primat du sujet dans la sensation, la science, l'acte libre, la conscience de l'effort et le signe intentionnel », souligné le caractère à la fois « *conditionnant* et *conditionné* » du sujet par rapport à l'univers, aux autres sujets, aux normes idéales, découvert dans les sujets humains la présence impliquée de l'Unique nécessaire, de « Dieu foyer transcendant de l'Idée totale », M. Duméry établit la « nécessité d'une option à la fois intellectuelle et morale » à son égard et fait voir comment, dans une dialectique descendante, M. Blondel philosophe satisfait aux exigences naturelles de l'action, puis comment, penseur attentif à la nécessité hypothétique du surnaturel, il tient compte de ses requêtes transnaturelles.

Fidèle jusqu'au bout à la doctrine blondélienne, M. Duméry admet donc lui aussi la nécessité pour le métaphysicien rationnel de penser un état de nature pure. Philosophie commande. Théologie commande aussi, dirons-nous, car le théologien ne peut se dispenser, en affirmant la transcendance de la gratuité élévatrice par rapport à la gratuité créatrice, d'impliquer l'hypothèse d'un état de nature pure. Cette hypothèse bien comprise n'est donc, sur aucun plan, « inconsistante » ou « artificielle » (p. 153). Ce qui est vrai c'est que ses protagonistes théologiens omirent d'approfondir la suprême convenance, essentielle à notre nature, d'être élevée à l'ordre de la vision intuitive. Dans sa trilogie M. Blondel comble cette lacune.

C'est une bibliographie exhaustive des écrits blondéliens que livre ici M. Duméry.

B. ROMEYER.

L. HUSSON, *L'intellectualisme de Bergson. Genèse et développement de la notion bergsonienne d'intuition.* In-8° de XII-249 p., Paris, Presses Universitaires de France, 1947.

A première vue du moins, le titre du livre de M. Husson paraît paradoxal. Mais le sous-titre indique le vrai sens du travail : c'est de l'intuition bergsonienne qu'il s'agit. Ce qu'il faudra voir c'est si et de quelle manière cette intuition comporte ou même exige usage du concept. Nous apprendrons ainsi quelle signification précise revêt l'intellectualisme de Bergson et pourrons déterminer sa valeur.

Au fond, ni l'intuition n'est de même nature que l'instinct animal, ni son « opposition avec l'intelligence ne l'êmpêche d'être, comme elle, de l'ordre de l'esprit. Car, entre la simple conscience, telle qu'elle s'observe chez les animaux supérieurs, et la réflexion qui est propre à l'homme, il y a toute la distance que les *Deux Sources* souligneront plus tard, mais que l'*Évolution créatrice* dégage déjà, entre le *clos* et l'*ouvert* » (*L'intellectualisme de Bergson*, p. 134). Telle est, au terme de deux chapitres extrêmement fouillés sur la *formation* et *l'épanouissement* de la théorie bergsonienne de notre connaissance, la ferme conclusion de M. Husson : entre l'intuition et l'intelligence, l'opposition n'est pas absolue mais, en dépit de mainte apparence contraire, toute relative.

Dans son troisième chapitre sur la *maturation* de la philosophie bergsonienne, par l'étude jusque-là réservée de la vie morale et religieuse, M. Husson montre comment Bergson parachève son œuvre. Cette Supra-Conscience, créatrice de la matière et des consciences humaines, posée comme « pierre d'attente » dans l'ouvrage de 1907, le philosophe en démontre expérimentalement l'existence et la nature personnelle dans les *Deux Sources*. C'est le Dieu d'amour qui crée des hommes pour être aimés de lui et l'aimer, qui crée l'univers inférieur pour les orienter dès ici-bas vers lui. Ils ont une destinée : celle d'aimer Dieu d'un amour dont l'expérience mystique des Saint nous livre quelque idée ; quant aux êtres où l'élan vital ne dépasse pas le niveau animal et ne s'épanouit pas en réflexion et en liberté, en sens moral et religieux, leur finalité est de permettre à l'homme, qui est âme et corps, d'atteindre sa fin dernière. Ayant gravi cette pente intellectuelle, Bergson parvenait alors d'emblée au Dieu de Jésus-Christ. Ainsi que j'eus l'occasion de le lui dire en 1933, il était d'ores et déjà virtuellement catholique (*Bergson et Bergsonisme*, p. 32, Paris, Beauchesne). C'est en usant sainement de réflexion intellectuelle critique à l'endroit des formes relativement surhumaines de l'intuition, c'est-à-dire de l'expérience des mystiques surtout des mystiques chrétiens de premier ordre, que Bergson est parvenu à tenir pour valable leur conviction intime fondamentale d'être en communication avec le Dieu d'amour. Il ne faisait ainsi qu'appliquer à cette intuition extraordinaire sa méthode de vérification intellectuelle relative à l'intuition ordinaire. Pareillement, en constituant à partir du mysticisme ainsi critiqué l'esquisse d'une théodicée et d'une morale ouvertes, il exploitait cette expérience privilégiée comme il avait, en exploitant par voie de concepts appropriés l'expérience humaine ordinaire, constitué une psychologie et une cosmologie « montrables ».

Le mérite du travail, extrêmement fouillé et admirablement mené, de M. Léon Husson est de fonder solidement la conclusion que nous venons de formuler. Au fond, s'il est vrai que l'intuition prime le concept et que souvent Bergson a mis en relief leur opposition, il reste que cette opposition n'est pas foncière en ce qui concerne un « effort intel-

lectuel » conjoint avec l'effort intuitif et dépendant constamment de cet effort. Tout au contraire. En rejetant tout genre d'intellectualisme disjoint de l'intuition, Bergson a fait valoir cet « intellectualisme ouvert, qui prend la réalité pour norme de l'intelligibilité » l'opposant « à un intellectualisme clos qui la réduisait à la mesure de l'esprit humain » (p. 225).

Ce qui manque, redisons-le (cf. *Bergson et Bergsonisme*, p. 22-30), à l'intellectualisme bergsonien c'est de s'ouvrir comme celui d'un Platon ou d'un saint Augustin ou encore d'un M. Blondel à une *visée* d'absolu impliquée en toute détermination conceptuelle et impliquant l'Absolu divin.

B. Romeyer.

Existentialisme

R. Jolivet, *Les doctrines existentialistes. De Kierkegaard à J.-P. Sartre.* In-8° de 372 p., Éditions de Fontenelle, Abbaye de Saint-Wandrille, 1948.

Mis en goût par son *Introduction à Kierkegaard*, M. Régis Jolivet a élargi ses lectures relatives aux penseurs existentiels. Il nous en livre le fruit dans son livre de synthèse sur les *Doctrines existentialistes*. Qu'il s'agisse de Kierkegaard ou de Nietzsche, d'Heidegger ou de Sartre, de Jaspers ou de Gabriel Marcel, c'est sur une exploration directe des textes qu'il fonde ses exposés. A son habitude, il y joint beaucoup de clarté à une richesse doctrinale que les professionnels auront vite fait de reconnaître et dont tous profiteront.

Il expose d'abord en s'appliquant à dégager les articulations maîtresses et en utilisant à propos la méthode comparée. Puis il en vient aux jugements de valeur. Mais il vise et réussit largement à critiquer les divers penseurs, « d'une part, en fonction de leurs propres principes, pour en apprécier le degré de cohérence interne, et d'autre part, quant aux principes mêmes ou aux postulats » que les doctrines « invoquent ou impliquent, en fonction des arguments qui tendent à les justifier » (p. 8).

Fort opportunément, M. Jolivet s'est efforcé d'introduire à son ouvrage en élaborant une définition de l'existentialisme commune à toutes les doctrines existentialistes. Après avoir vainement cherché cette définition chez les existentialistes eux-mêmes ou leurs interprètes, il croit avoir réussi à se mettre en état de la construire personnellement et la formule en ces termes : « *L'ensemble des doctrines d'après lesquelles la philosophie a pour objet l'analyse et la description de l'existence concrète, considérée comme l'acte d'une liberté qui se constitue en s'affirmant et n'a d'autre genèse ou d'autre fondement que cette affirmation de soi* » (p. 24).

Ainsi défini avec le plus grand souci d'objectivité, l'existentialisme

se vérifie entièrement des doctrines anti-spiritualistes et anti-théistes de Sartre et consorts, de Nietzsche pareillement, mais non pas des philosophies existentielles à dominante chrétienne ou simplement spiritualiste et théiste. Il ne saurait qualifier équitablement ni celle de Kierkegaard pour qui le sommet de l'adhésion libre est un amour passionné de Christ rédempteur, ni celle de Gabriel Marcel qui « trouve au contraire dans l'existence une exigence de dépassement, un élan vers l'Absolu et qui ferait même de cette exigence et de cet élan la définition la plus sûre de l'existence humaine » (p. 25). Pour Heidegger lui-même, si la démonstration existentielle du théisme n'est pas faite, elle est désirée. Désirée de même une morale qui en résulterait. Une recherche dans ce sens est « une révolution de l'interrogation qui entraîne un *dépassement* de la métaphysique. Le savoir acquis ici culmine dans cette expérience décisive : c'est seulement à partir du *Da-sein*, dans lequel peut s'engager l'homme, que se prépare pour l'homme historique la proximité de la vérité de l'Être. Non seulement toute espèce d' « anthropologie » et toute conception de l'homme comme subjectivité se trouvent abandonnées, comme c'était déjà le cas dans « *Sein und Zeit* » ; non seulement la vérité de l'Être est poursuivie comme « fondement » d'une nouvelle position historique, mais encore le cours de l'exposé entreprend-il de penser à partir de ce nouveau « fondement » (du *Da-sein*). Les phases de l'interrogation constituent en elles-mêmes le cheminement d'une pensée qui, au lieu de nous offrir des représentations et des concepts, s'éprouve et s'affermit comme une révolution de la relation à l'Être » (Martin Heidegger, *De l'essence de la vérité*, traduction et introduction par de Waelhens et Biemel : *Note*, p. 105-106). Il y a là un dépassement d'aspiration à Dieu, d'effort existentiel vers Dieu, qui ne permet pas d'appliquer à l'existentialisme heideggérien la définition qui convient à celui de Sartre. A fortiori cette définition n'exprime-t-elle pas la doctrine de Jaspers sur « l'être que je suis aimanté par l'être que je ne suis pas, la Transcendance » (D. et Ricœur, *Karl Jaspers*, p. 360).

Jamais une philosophie, existentielle ou non mais de nature ou de tendance spiritualiste et théiste, ne pourra se laisser attribuer une définition qui convienne vraiment à une idéologie de sens anti-spiritualiste ou athée.

B. Romeyer.

Martin Heidegger, *De l'essence de la vérité* (traduction et introduction par A. de Waelhens et W. Biemel). Un vol. de 19 × 12 cms, 108 p., Nauwelaerts, Louvain, et Vrin, Paris, 1948.

Le texte ici traduit et magistralement introduit par A. de Waelhens et W. Biemel a vu le jour en 1943 sous le titre *Vom Wesen der Wahrheit*. Il accuse une évolution nette par rapport à *Sein und Zeit* (1927). Évolution que les traducteurs soulignent et expriment dans leur com-

mentaire introductif. Ainsi qu'il ressort du texte et du commentaire, surtout de la note insérée par Heidegger à la fin du travail, la métaphysique, qui vise *l'essence de la vérité*, se doit dépasser et se dépasse par cette « révolution de l'interrogation » (p. 105) qui prend « comme base de la philosophie » « la vérité de l'Être » (*Introduction*, p. 63). Par ce processus existentiel du *Da-sein* nous réalisons une « pensée qui, au lieu de nous offrir des représentations et des concepts, s'éprouve et se raffermit comme une révolution de la relation à l'Être » (*Note finale*, p. 106).

B. ROMEYER.

J. DE TONQUÉDEC, *L'existence d'après Karl Jaspers*. In-8° de VIII-141 p., Paris, Beauchesne, 1945.

Le livre du R. P. de Tonquédec sur l'*Existence d'après Karl Jaspers* est le premier paru en France, qui expose de façon un peu ample la pensée philosophique de Jaspers. Il se présente comme étant principalement un exposé où le philosophe existentiel est largement cité, brièvement réfuté. Huit chapitres y sont en effet consacrés à introduire au jaspérisme (p. 1-95), un seul à le critiquer (p. 96-138).

Après un chapitre préliminaire sur le « chemin de la philosophie existentielle », le P. de Tonquédec expose successivement avec une clarté méritoire les vues de Jaspers sur le *Dasein*, l'*Existence*, la *Liberté*, les *Rapports* de l'*Existence* et du *Dasein*, la *Communication*, la *Transcendance* et nos rapports avec elle, le *Chiffre* de la Transcendance. l'*Échec*, aboutissement de l'existence.

Dans son chapitre final réservé à la critique, le P. de Tonquédec examine la Primauté du devenir et l'Être. Au seuil de cet examen, il rappelle ses réfutations passées du « mobilisme » de Bergson, de Le Roy, de Blondel (p. 98-99). Mais ce départ inquiète car, si déjà la « durée » bergsonnienne implique une permanence spiritualiste et si l' « élan vital » bergsonien amorce une affirmation théiste (*Archives de Philosophie*, XVIII, *Bergson et Bergsonisme*, « Caractéristiques religieuses du spiritualisme de Bergson »), à fortiori la « pensée-action » de M. Le Roy et l' « action » de M. Blondel reconnaissent-elles à notre pensée soit intuitive ou prospective soit même réflexive une véritable valeur durable (*Archives*, *ibid.*). Mais venons-en à Jaspers. Avec raison, le P. de Tonquédec affirme que tout ici-bas n'est pas « *mouvement*, sans plus », et que les individus concrets se ressemblent assez pour qu'il y ait « un fondement aux idées générales » (p. 102-103). Encore faudrait-il noter que si, par la pensée, nous visons et affirmons de l'absolu et en fin de compte l'Absolu divin, toujours la manière dont nous le visons et l'affirmons nous laisse incomplètement satisfaits. Jamais nos certitudes les mieux avérées ni d'ailleurs nos amours spirituelles les plus saintes ne nous comblent : « *domine..., fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te* », écrivait saint Augustin. Toujours

nous visons à nous dépasser spirituellement et intellectuellement ; jamais notre pensée *pensée* n'égale notre pensée *pensante*. Bien loin de compromettre la valeur universelle absolue de nos certutides intellectuelles, ce dynamisme pensant nous révèle cette valeur et l'assure. Joint à l'élan naturel du vouloir, il caractérise l'esprit de l'*homo viator*. C'est à la condition de n'être pas figé mais vivant que l'intellectualisme humain demeure fidèle au concret, tient compte de la durée, se renouvelle conformément aux exigences de l'évolution universelle. Ne pas vouloir admettre qu'il y a aussi une vie évolutive dans le domaine des idées et refuser de comprendre que leur valeur objective d'expression est à ce prix serait, sous le prétexte fallacieux d'orthodoxie, s'endormir dans un intellectualisme de mort. Oui, « toutes les vies vraiment nobles sont des vies *fixées* » qu'un « dévouement total à une grande cause... accapare » (p. 105), mais leur orientation décisive ne les empêche pas d'être montantes ; au contraire. Si le peu de vérité et de bien que nous découvrons ici-bas et aimons demeure au point que rien n'en doive être déclaré caduc, c'est à la manière d'un principe vivant qui, spirituel, grandit sans s'user. Son devenir — car devenir il y a aussi dans l'ordre spirituel humain — ne serait entièrement méconnu par Bergson ou Jaspers que si, au lieu d'être, comme elle l'est en effet, réellement spiritualiste, leur méthode s'orientait et les orientait vers un empirisme mécaniciste ou un piètre sensisme. Mais reconnaître en leur œuvre intégrale cette âme de vérité spiritualiste n'est pas sous-entendre qu'il ne leur manque pas, singulièrement qu'il ne manque pas à Jaspers ici en cause d'avoir conçu et pratiqué, en rejetant l'autre, cet intellectualisme de vie dont nous parlions plus haut.

Relativement à « l'être », le P. de Tonquédec conclut sa critique en soutenant que « la seule *attitude d'esprit* conciliable avec les présupposés de la philosophie existentielle, c'est une attitude d'ignorance absolue, de silence complet » (p. 116). Ceci est vrai pour autant qu'il s'agit d'une philosophie existentielle de sens matérialiste. En ce qui concerne, comme c'est le cas pour Jaspers, une philosophie existentielle de sens spiritualiste, ce ne serait vrai aussi qu'au cas où ne pas accéder en fait à l'intellectualisme c'est-à-dire à l'intelligence de la valeur absolue de notre pensée réflexive serait effectivement nier toute transcendance de notre pensée même concrète par rapport à la sensation. Mais il suffit de lire Jaspers, sans préjugé étroit de réfutation, pour s'assurer que son estime de la pensée existentielle transcende son estime de la sensation. Il ne confond pas penser au concret et sentir organiquement. Or, estimer notre pensée concrète transcendante à la sensation c'est impliquer sans le savoir cet intellectualisme de vie que nous avons opposé à ce faux intellectualisme de mort qui refuse aux concepts tout renouvellement vital.

Nous ne pouvons, sans allonger par trop ce compte rendu d'un livre de valeur, suivre le P. de Tonquédec dans sa critique toujours lucide et

nerveuse relative à la liberté existentielle », à « l'existence » dans son rapport aux « problèmes de la pratique », à la « philosophie jaspersienne » vis-à-vis de « la religion catholique ». B. ROMEYER.

DUFRENNE et RICŒUR, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, In-8° de 399 p., Paris, Aux Éditions du Seuil, 1947.

C'est en unissant « la raison et l'existence » (D. et R., *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, p. 25) que Jaspers s'efforce de dépasser le penseur de l'Individu et celui du Surhomme. Tout le sens de cet ouvrage capital consiste à montrer la vérité de cette affirmation fort opposée à l'interprétation du R. P. J. de Tonquédec. Reste à voir qui a raison.

Philosopher, pour Jaspers, est « l'acte d'une pensée en quête de l'être » (p. 35), une recherche ardente du savoir, une sorte de foi. Par cet acte, le philosophe accède à l'existence, cette force intérieure qui m'oblige à dépasser toute pensée objective, ce sens concret d'un soi activement sous-jacent aux connaissances abstraites qu'il transcende. D. et R., à l'encontre du P. de T., découvrent chez Jaspers l'union d'une philosophie du devenir et d'une philosophie de l'éternité. Union qui relève de la logique des concepts existentiels (p. 126).

Je « choisis celui que je suis..., de par mes choix passés et mon origine » (p. 151). Or, « je ne puis être moi-même qu'avec le concours des autres » : c'est l'immense fait de la communication (p. 152-172). Grâce à l'amour mutuel des personnes humaines, ma liberté se développe dans le monde » (p. 173-194). Liberté, communication et historicité forment les trois coordonnées de l'existence.

Dans cette philosophie jaspersienne la vérité irradie « du sujet à l'objet ». Je me choisis dans mes énoncés et par là même les unifie ; je m'y réalise et adhère à moi-même en y adhérant, je me communique en les communiquant, contribuant ainsi à former l'homme historique : « la philosophie est philosophie en commun, *symphilosophieren* » (p. 204).

Dernier mot, « non pas de l'être, mais de l'homme » (p. 207), la « vérité existentielle » ne s'achève pas et, par là même, exprime *en négatif* « l'être de la Transcendance » (p. 209). Son historicité temporelle témoigne de l'existence de Dieu. J'existe devant l'Autre et rencontre Dieu, qui est la Transcendance.

La Transcendance ! Elle se reflète et se laisse déchiffrer dans ce monde, qui n'est pas « le désert de l'objet », mais le chiffre de Dieu, sa trace. Chose et faits me disent Dieu, non pas dans le langage de la science abstraite, de la foi dogmatique ou de l'athéisme, mais par et dans les attitudes existentielles que je prends à leur égard. Finalement, par mon échec à m'exprimer la Transcendance en lisant ses chiffres.

Chez Jaspers comme chez Heidegger, les hommes concrets expriment en toutes leurs démarches la ressemblance humaine. Dès 1932, puis dans le livre sur Nietzsche, les *Conférences* de 1935 et 1938, le caractère communicatif de la philosophie existentielle de Jaspers apparaît avéré.

Ainsi se trouve repris et repensé en termes existentiels le problème des universaux (p. 433).

Quant à mon existence personnelle, ce qui en fait la transcendance c'est qu'elle cherche toujours au delà de ce qu'elle trouve. Ainsi « l'être que je suis est aimanté par l'être que je ne suis pas, la Transcendance » (p. 360).

Exposée par Dufrenne et Ricœur d'un point de vue positif et sympathique, la philosophie de Jaspers apparaît toute tendue vers cet intellectualisme de vie, sans cesse accordé aux exigences tant évolutives qu'immuables du réel, dont nous parlons à propos de l'ouvrage du P. J. de Tonquédec. Il l'implique mais demeure en deçà. Comme pour le bergsonisme, là est son insuffisance foncière.

B. Romeyer.

A. Brunner. *La Personne incarnée. Étude sur la phénoménologie et la philosophie existentialiste.* In-8° de 300 p., Paris, Beauchesne, 1946.

La *Personne incarnée* du P. Brunner est une contribution neuve au problème de la personne humaine, envisagé du point de vue phénoménologique et existentialiste, mais pour se développer ensuite d'après l'absolu de l'expérience intégrale et de la raison. Rien n'existait jusqu'ici en langue française, sur ce thème, d'aussi richement documenté ni d'aussi sainement approfondi.

Bien que la phénoménologie moderne et, à un degré moindre, l'existentialisme heideggérien ou sartrien constituent une bonne partie de son livre, le P. Brunner ne s'y borne pas. Son dessein est sûrement de ne pas sacrifier le titre au sous-titre et d'étudier, avec l'actualité qui s'impose aujourd'hui, la *Personne incarnée.*

Du point de vue historique, le seul système examiné ici pour lui même et critiqué à fond est la phénoménologie de Husserl. Avec une clarté riche le P. Brunner expose et apprécie d'abord ce qui concerne la « réduction eidétique », puis ce qui constitue la « réduction phénoménologique ». Partant de l'expérience humaine intégrale ou des « intentions pleines », Husserl commence par mettre entre parenthèse son caractère existentiel pour n'envisager que son armature essentielle, nécessaire, irréductible, scientifiquement obvie au terme d'une analyse laborieuse. Monde d'essences tout autres que les « possibilia de l'École. Monde des nécessités intelligibles, des lois fondamentales, des « essences phénoménologiques ». Cette analyse des phénomènes diffère et de l'induction scientifique et de l'analyse réflexive. Sa justification dernière est l'évidence.

Mais Husserl ne s'en tient pas là. Il se demande alors d'où vient aux essences phénoménologiques leur valeur. C'est dans l'intentionnalité de la conscience qu'il en trouve le principe, dans la subjectivité. Quelle subjectivité ? Non pas celle du *je* empirique mais celle du *je* pur ou transcendantal. Derechef se trouve opérée une mise entre parenthèse

totale, par abstraction du champ intégral de la connaissance empirique. Seul subsiste l'*Ego* transcendantal, principe ultime absolu et unique de tous les sens intelligibles, de toutes les valeurs objectives. Encore est-il que cette Conscience transcendantale impersonnelle n'est telle que provisoirement. Car il faut que notre Subjectivité se transcende elle-même en l'autre et en autrui. D'après Husserl c'est par le corps qu'elle se transcende ainsi. Seulment, oppose le P. Brunner, comment ne pas voir que pour se transcender de la sorte l'*Ego* présuppose, au titre de donnée primordiale, implique avec l'autre et les autres une communication réelle qui n'a pu légitimement être mise entre parenthèse ? « La justification de la phénoménologie par l'idéalisme doit être considérée comme un échec » (p. 80).

Le P. Brunner passe alors à la partie constructive de son ouvrage. A ses yeux la vraie base d'une phénoménologie n'est pas le sensisme husserlien ou sartrien, mais un processus fondé sur notre expérience personnelle véritablement intégrale. Ce sont les personnes concrètes qui me sont données, non des intentionnalités abstraites. Le premier stade d'une phénoménologie efficace consistera à dégager de ces unités concrètes les composants essentiels, nécessaires, sans jamais les couper de leur existentialité contingente. Prenant son point de départ dans cette réalité contingente et son essentialité bornée, imparfaite, la démonstration de l'existence d'un Dieu personnel et créateur s'avèrera efficace. Mais comment se fait-il que Dieu, le Dieu d'amour qui répond ontologiquement à notre visée aimante y paraisse répondre si peu efficacement à notre gré, à notre sens ? C'est que l'épreuve douloureuse nous purifie mieux, souvent, que la satisfaction immédiate.

B. Romeyer.

Joseph Ohana, *La Chance, Psychologie du succès.* Paris, P. U. F., 1948, in-8°, 171 p.

Que ce livre apporte une certaine contribution à la psychologie du succès, j'en conviendrai, encore que l'ensemble des réflexions jetées pêle-mêle par l'auteur dans ces 150 pages ne fassent qu'effleurer le sujet. Qu'il ait en outre démontré l'existence de la chance comme d'une faculté « que possèdent certains individus de fléchir le mécanisme purement causal dans le sens de leur finalité subjective », comme « puissance inconsciente de divination adaptive », je regrette, mais je ne le crois pas du tout.

L. P. Ricard.

Gabriel Deshaies, *Psychologie du suicide.* Paris, P.U. F., 1947, in-8°, 375 p.

Sociologie et Psychopathologie ont accaparé le suicide. Ce livre réfute leurs prétentions. S'il y a des facteurs qui permettent de déceler une certaine « densité sociale » du suicide, il n'en reste pas moins qu'en

ce domaine, comme dans les autres, le primat de l'action réside dans l'individu. Et s'il existe bien une promotion psychiatrique de suicidants qui légitime et exige une étude médicale du suicide, il ne saurait y avoir une doctrine exclusivement psychiatrique du suicide. A la psychologie donc d'apporter la lumière. De son étude expérimentale minutieuse des formes et des déterminismes psychologiques du suicide, l'auteur pense pouvoir conclure à l'existence d'un instinct de mort, non point d'ailleurs spécifiquement distinct des autres, mais apparaissant par différenciation spéciale de l'aptitude instinctive à la destruction et à l'agression. Le comportement auquel se rapporte le suicide est un tout structuré, possesseur d'une finalité psychobiologique (appelée par l'auteur complexe d'Atropos). Sa fonction est de liquidation de la personnalité par réaction défensive de l'organisme, tendant non plus à le conserver, mais à le libérer d'une emprise vitale devenue intra-organiquement intolérable. Le suicide est donc un phénomène psychologiquement normal, telle est la conclusion de M. Deshaies. En conséquence, il pense qu'il n'y a pas à nier sa valeur morale possible. Chacun doit avoir la liberté de mourir quand il veut. Fi de la morale qui enseigne le contraire, « morale simple, dogmatique, brute, ignorante, incompréhensive, qui porte à faux par rapport aux réalités vécues, et ne sera bientôt plus qu'un anachronisme dans la société moderne civilisée ».

Pourquoi s'arrêter en si beau chemin ? Le suicide étant moral, l'euthanasie médicalement pratiquée ne le serait-elle pas aussi ? M. Deshaies le pense. Cela se passe de commentaires. Je crois d'ailleurs qu'il est tout à fait possible de dissocier cette prise de position doctrinale du résultat proprement scientifique des travaux de M. Deshaies. Cependant, puisque pour donner plus de force à sa thèse psychologique et morale, il se plaît à confondre « suicide » et « sacrifice de la vie », même lorsque ce dernier est commandé par un idéal moral supérieur, qu'il me permette de lui signaler les belles pages du livre de M. Gusdorf (présenté ici d'autre part) *L'Expérience humaine du sacrifice*, où l'incohérence d'une telle assimilation est remarquablement mise en lumière.

L. P. Ricard.

J. Rimaud, *L'Éducation. Direction de la croissance*. Un vol. de 175 p., Paris, Aubier, Éditions Montaigne, 1946.

Ce livre, écrit le P. Rimaud, n'est réellement qu'une réflexion sur l'expérience, née de la pratique de l'éducation, corrigée et stimulée par des échecs autant et plus que confirmée par des réussites » (p. 7). Là est le secret de sa valeur, car cette expérience est diverse et dense, cette réflexion d'un maître qui sait observer, diriger, noter, et qui excelle en l'art d'écrire.

L'Éducation et les Éducateurs, Les Étapes de la croissance, La

Direction de la croissance : telles sont les trois parties de cet ouvrage aux seize chapitres nourris et singulièrement suggestifs. Ces chapitres, dont les sept derniers inédits et les autres parus d'abord dans les *Études* ou *Construire*, révèlent déjà par le choix des titres l'originalité expérimentale du contenu. Le P. Rimaud a suivi de très près, pour les diriger sur mesure, la croissance des petits, des adolescents ou des jeunes gens que la Providence lui confia. Invité par un ami à livrer en quelques lignes ses remarques les plus caractéristiques, il s'exprime ainsi : « Tout se passe comme si de l'enfant puis de l'adolescent la personnalité avait besoin de s'affirmer d'abord avec indépendance et intransigeance pour que le progrès de la sociabilité ne la mette pas en péril... Mais d'autre part les deux étapes de socialisation ne sont pas un arrêt dans le progrès de personnalité qui s'approfondit en prenant conscience de son enracinement social qui s'achève en passant de l'opposition à l'engagement. Car enfin il n'y a d'homme vrai que tenant à tous les autres hommes en de multiples communautés. » Le second point caractéristique est, « pour les éducateurs qui veulent suivre la nature, l'obligation de *tenir compte, à chaque étape de ce qu'est l'enfant ou l'adolescent et* » de « *ce qu'il devient*, de ce qu'il est pour s'adapter à lui, de ce qu'il devient pour ne pas l'arrêter dans sa croissance mais le faire progresser » (p. 476-468).

Voilà, sur l'éducation de jeunes pris dans la bourgeoisie et la classe moyenne, un livre de première valeur. J'aimerais à en connaître un pareil relatif à des enfants, des adolescents et des adultes des milieux prolétaires, ouvriers ou paysans.

B. ROMEYER.

Morale et Métaphysique

Vitus DE BROGLIE, S. J, *De Fine Ultimo Humanae Vitae. Tractatus theologicus. Pars prior positiva.* Paris, Beauchesne, 1948, in-8°, 299 p.

Après quelques pages consacrées à la détermination de l'objet du présent traité et à l'exposé de quelques doctrines antiques et modernes touchant la fin de l'homme, viennent trois sections, ; I. *De ultimo fine secundum Scripturam.* II. *Doctrina Augustini de ultimo fine vitae humanae.* III. *De praecipuis erroribus ab Ecclesia damnatis qui doctrinae catholicae de ultimo fine opponuntur.* Six études diverses, en appendice, achèvent le livre.

Je n'ai pas à faire l'éloge de l'éminent professeur de l'Université pontificale Grégorienne et de l'Institut catholique de Paris qu'est le P. de Broglie. Avant d'être imprimées, ces pages ont été polycopiées, et je suis des étudiants en théologie qui, n'ayant pu être auditeurs du Père, ont été heureux de trouver dans ces cours cette richesse de documentation scripturaire et patristique, cette rigoureuse précision de pensée, ce « thomisme » enfin, nourri aux sources, qui les distinguent de tout autre manuel de théologie.

Il est évidemment douteux que toutes les pages de ce traité rencontrent une approbation unanime. Il touche à des questions qui ont fait l'objet de débats récents et déjà célèbres. Il est probable, par exemple, qu'à l'appréciation du R. P. concernant l'éthique ou la notion de « nature » de Saint Augustin, les uns reprocheront de n'accorder pas assez d'esprit proprement « philosophique » (au sens traditionnel du mot) à l'évêque d'Hippone, tandis que d'autres au contraire lui feront grief de n'avoir pas reconnu là sa véritable supériorité...

Relativement au problème du « Surnaturel », le P. de Broglie prend nettement et vivement partie contre le P. de Lubac. Ce n'est pas le lieu de discuter ici cette question. Il me semble pourtant que le livre même du P. de Broglie contient le principe d'un accord possible entre les opposants. L'*appendix* IV[a] (pp. 265-273) explique avec beaucoup de compréhension dans quelle mesure il est permis de penser que la vocation de l'homme à l'ordre surnaturel est objet de la « philosophie », pourvu que l'on entende ce mot dans un sens nouveau, moderne, existentiel. Le désaccord des théologiens ne procède-t-il pas précisément de la dualité de perspective philosophique possible que signalent ces pages ? On peut croire que l'une et l'autre perspective étant légitimes, aux yeux mêmes du P. de Broglie, les deux manières d'exposer le même mystère de notre élévation à l'ordre surnaturel le sont également, et même valent complémentairement. Une philosophie des « essences » est sans doute inévitable et indispensable. Dans sa ligne, il faut absolument maintenir la distinction nature-surnature telle que la pose le P. de Broglie. Mais n'est-il pas nécessaire aussi de compléter et de vivifier cette philosophie des essences par une réflexion plus existentielle, historique ? Dès lors, celle-ci ne s'occupant plus, par définition, des « natures » (au sens ontologique et scolastique du terme) comment y trouverait encore place la distinction susdite ? Elle n'en a pas besoin pour exprimer, avec autant de fermeté et de précision doctrinale, l'absolue gratuité de l'appel à la vision béatifique.

Au reste, on montrerait sans peine, me semble-t-il, qu'elle réintroduit une distinction analogue, mais en d'autres perspectives et à un plan de clivage différent.

Me permettrai-je, en terminant, un étonnement ? Celui de voir consacrer treize pages de ce livre, les dernières, à une question quelque peu surannée : *Num liceat attribuere corporibus gloriosis « potestatem vescendi »* ? La réponse est positive, et entraîne l'auteur dans des considérations vraiment curieuses. Heureusement que tout cela est écrit en latin.

L. P. Ricard.

Léon Husson, *Les transformations de la responsabilité ; étude sur la pensée juridique*. Paris, P. U. F., 1947, in-8°, 544 p.

A partir de la querelle du transport bénévole, cet ouvrage développe une théorie de la responsabilité civile et une théorie de la pensée juri-

dique, toutes deux fondées sur une observation minutieuse des tâtonnements de la jurisprudence et de la doctrine contemporaines.

Je laisse à ceux qu'intéressent les problèmes du Droit le soin d'aller prendre connaissance, par eux-mêmes, de la pensée de l'auteur sur cet ensemble de questions. Il me faudrait plusieurs pages pour en esquisser un résumé convenable. M. Husson, en effet, ne simplifie pas les problèmes et ne se contente pas d'affirmations sommaires ou de déductions limpides mais trop rapides. Pour nous faire connaître ce qu'il pense du Droit, il a choisi le chemin le plus long et le plus sinueux, ne craignant pas de s'étendre, au passage, sur telle ou telle question (celle de la classification en biologie par exemple) relevant d'une tout autre discipline. Lui en ferai-je grief ? Finalement, non. Tout se tient et je suis persuadé comme lui, qu'il n'y a de philosophie du Droit possible qu'à l'intérieur d'une métaphysique fortement charpentée. Il faut avouer cependant que cette manière de procéder alourdit un peu l'exposé. On eût aimé plus de concision. Les lignes maîtresses de l'ouvrage risquent de se perdre dans une telle profusion de considérants et de développements. Mais que cette critique ne donne pas le change. Cette somme sur la pensée juridique est néanmoins remarquable. De grande érudition scientifique et précision technique, elle met en jeu à la fois un sens extrêmement délié des complexités du Droit et une solide réflexion philosophique. Personnellement, j'apprécie particulièrement la mise en relation, faite par l'auteur, entre les problèmes que posent une philosophie du Droit et celui, plus général, des « Universaux ». Il y a certainement là une indication heureuse, une veine à approfondir encore.

A cette trop brève présentation, donnons la seule conclusion pertinente : un livre qui non seulement vaut la peine (puisqu'il y en a une tout de même) d'être lu, mais que tout juriste ou philosophe du droit ou même tout moraliste doit lire.

L. P. Ricard.

Georges Gusdorf, *La découverte de soi.* Paris, P. U. F., 1948, in-8°, 513 p.

Connais-toi toi-même. Inéluctable impératif, certes ; mais n'est-il pas impraticable ? Il le semble, à considérer le résultat des efforts du socratisme grec ou chrétien, comme des innombrables essais, mémoires, confessions qui remplissent la littérature. Ils n'atteignent jamais qu'un avatar du moi authentique. Faut-il donc professer un agnosticisme de la personne ? Non, mais comprendre que l'échec est inévitable tant que l'on confond conscience et personne. L'exploration de la conscience nous livre, au plus, ce que nous avons été ; elle ne nous dit pas ce que nous sommes en train d'être. Or, le point secret où se noue le mystère du sujet personnel n'est pas en arrière mais dans l'acte qui nous projette en avant sans fin. La conscience-miroir ne reflète que de l'objectif. La conscience-action seule saisit le je. Mais, par définition, cette

conscience-action est insaisissable. Elle ne se manifeste qu'indirectement, dans des signes qu'il faut savoir déchiffrer ; déchiffrement qui a lui-même ses limites. Finalement le moi garde son mystère.

Telles sont les conclusions, trop brièvement résumées, auxquelles aboutissent les 300 premières pages de ce livre. Conclusions négatives reconnaît l'auteur, mais qui témoignent que « la question psychologique recouvre ici la question ontologique » et que l'élément décisif de l'homme est justement dans le refus de toute identification.

Reste alors à découvrir les structures anthropologiques qui expliquent cette perpétuelle fuite de l'homme à soi-même et lui donnent son sens. Objet du dernier et long chapitre du livre de M. Gusdorf. Il insiste d'abord sur l'enracinement charnel de la personne : tout le domaine de « neurobiologique » situé en deçà de la conscience verbale qui n'en est que l'instrument d'expression. Mais il y a aussi, au delà de cette même conscience, la part de l'homme par laquelle il est ouvert sur le monde des valeurs. Neurobiologique, éthique : deux composantes originelles et originales, aux interactions multiples et indissociables, d'où se dégage « l'idée » de l'homme comme d'un être totalisé par sa « destinée ». Être homme, c'est, à partir de soi comme individu concret, soutenu par une certaine insubstituable structure biologique primitive, découvrir, dans l'action, les valeurs en qui se réalisent cette vérité à soi qu'est la destinée. L'homme est, ontologiquement, regroupement incessant de ses activités en une liberté qui se dépasse sans terme. Plutôt que « connais-toi toi-même », le maître mot de la connaissance de soi serait donc la formule « deviens ce que tu es ».

Il faudrait une longue étude pour apprécier le livre de M. Gusdorf. Il la mérietait. Non point qu'il soit absolument neuf en ce qu'il dit : le plupart des thèmes développés sont familiers à la pensée actuelle. Mais la richesse, la perspicacité, la finesse de l'analyse psychologique, illustrée par d'abondantes et intéressantes citations littéraires, en font une création vraiment personnelle, dont l'élégance sobre et la fermeté expressive du style rendent la lecture encore plus attrayante. Œuvre de valeur, sans nul doute, animée d'un beau souffle d'humanisme spirituel, quasi chrétien.

Quasi chrétien, dis-je. Car, au fond, l'anthropologie de l'auteur retient tout de la pensée chrétienne (il avoue lui-même, que son point de vue rejoint pour une grande part celui de l'attitude transcendante du christianisme), tout, hormis le terme vers lequel celui-ci oriente l'homme : Dieu. Son spiritualisme est agnostique. Aussi combien vague, incertaine, décevante, est finalement cette notion de « destinée » où se concentre le résultat de sa réflexion. Ceci est d'autant plus regrettable que le motif de cet agnosticisme relève d'une incompréhension manifeste de ce que l'auteur appelle le « socratisme chrétien ». Tout d'abord quelle gageure, historiquement indéfendable, de prétendre « que la connaissance de soi devant Dieu n'est pas une mise au jour du visage de

l'homme tel qu'il est » (p. 12). Il serait certainement moins paradoxal d'affirmer que nos modernes psychologues sont des enfants eu égard à la connaissance de l'homme déployée dans l'œuvre des spirituels chrétiens de saint Jean Chrysostome à saint Bernard, de Suso ou Eckhart à sainte Thérèse d'Avila et l'École française.

Quant à déclarer ensuite que pour le chrétien, la découverte de soi mène à la négation même du principe de la personne, parce que l'homme se dissout devant Dieu, c'est évidemment se fourvoyer complètement sur le sens vivant et vécu du dogme chrétien.

Cette incompréhension ne procède-t-elle pas d'un individualisme exagéré ? Si M. Gusdorf réagit à bon droit contre tout sociologisme et tout idéalisme impersonnaliste, il me semble que, sur le plan même de l'humain rien qu'humain, sa réaction ne va pas sans excès. Elle le prépare mal en tous cas à comprendre que la relation de participation au Toi absolu a une valeur personnifiante, justement parce qu'elle décentre le je de sa précarité individuelle.

L. P. Ricard.

Georges Gusdorf, *L'expérience humaine du sacrifice*. Paris, P. U. F., 1948, in-8°, 275 p.

On souffre de ne pouvoir consacrer que quelques lignes à ce second livre. Cette étude phénoménologique du sacrifice, depuis ses formes antécédentes que sont le don et l'échange, jusqu'à son expérience suprême, le sacrifice de la vie, en passant par les pratiques sacrificielles religieuses et les structures d'abnégation de la vie morale, est en effet de tous points remarquable. Mieux vaut ne pas la résumer et conseiller à tous de la lire. Je ne connais point d'œuvre qui, sur ce sujet, égale la richesse d'analyse et de pénétration de celle-ci.

Quel dommage qu'ici encore un arrière-fond d'agnosticisme religieux comme un individualisme manifeste rendent problématique la conclusion doctrinale de l'auteur.

Ce qui concerne l'essence du sacrifice chrétien, dans les deux persperspectives catholique et réformée, appellerait quelques précisions. Ce qu'en dit M. Gusdorf n'est pas faux, mais insuffisant. Ses sources sont ici un peu courtes. Il y a mieux que le manuel de Tanquerey pour s'informer sur le sens chrétien du sacrifice.

L. P. Ricard.

M. A. Bloch, *Les tendances et la vie morale*. Paris, P. U. F., 1948, in-8°, 302 p.

Il n'y aurait pas de problème moral philosophique si la vie morale concrète ne recélait quelque conflit. Mais la réflexion sur ce fait nous jette au rouet, semble-t-il. En effet, ou bien elle consacrera ce conflit, en découvrant l'existence d'un antagonisme irréductible entre la Raison

amie désintéressée de l'Idéal, et les appétits sensibles, égoïstes et jouisseurs. Mais ce dualisme moral se révèle bientôt aussi inadmissible en droit qu'impraticable en fait. Ou bien, elle s'efforcera de manifester l'existence d'une continuité sans faille de la vie des tendances à celle de la conscience morale la plus spirituelle. Donnez-moi la sympathie, l'intérêt bien compris, l'égoïsme même, disent Smith, Bentham, Spencer, et je vous expliquerai parfaitement tout le comportement moral. Mais ce monisme naturiste échoue lui aussi. D'une part, c'est arbitrairement qu'il privilégie telle ou telle tendance parmi les autres ; d'autre part, ce faisant, il simplifie et méconnaît la complexité du réel, où ne règne pas l'harmonie des tendances entre elles ou avec la raison.

Telle est la situation où se trouvent les moralistes. M. Bloch l'analyse très clairement et objectivement, poussant son enquête à travers les philosophies modernes de la Valeur et l'éthique freudienne. Au passage, il rend heureusement justice à Kant. Celui-ci n'est pas le moraliste rigoriste, hostile à toute influence des passions dans la vie morale, dont la légende des manuels a accrédité la silhouette austère. Les textes prouvent le contraire.

Mais en face de ce dilemme insoluble, que faire ? M. Bloch pense qu'il faut abandonner l'esprit de système qui lui a donné naissance. Pourquoi privilégier la Raison avec le dualisme ? ou au contraire telle tendance avec le monisme naturaliste ? Prenons plutôt l'homme dans sa totalité existentielle, sensible et spirituel à la fois ; et, par l'observation sans préjugé, découvrons comment le jeu complexe de tous les instincts et des aspirations spirituelles engendre les représentations de valeur et les idéaux ; comment, spontanément et réflexivement, l'homme est amené à découvrir l'existence d'une hiérarchie de toutes les puissances de son être, et particulièrement la supériorité de celles qui l'élèvent au dessus de l'animal.

Dans les limites où elle se développe, la pensée de M. Bloch me paraît parfaitement juste. Aussi bien ne fait-elle que retrouver (et je m'étonne qu'il n'y fasse aucune allusion) la perspective qui fut celle de la grande tradition scolastique. Le Moyen âge chrétien savait bien déjà qu'il y a une unité substantielle de l'âme et du corps et qu'une valable réflexion morale doit en tenir compte. Il affirmait, lui aussi, qu'à travers cette compénétration du sensible et du spirituel, s'instaure une hiérarchie. Il me semble qu'Aristote également avait déjà dit cela..., mais il n'est pas mauvais que l'on redécouvre de si vieilles vérités ; d'autant moins que les travaux de la psychologie moderne, leur donnent, sans contredit, une vigueur nouvelle.

Resterait à savoir ce que M. Bloch entend exactement en affirmant finalement que la morale n'a pas besoin d'« être fondée ». Si ce n'est que refus d'une systématisation extrinsèque à la vie morale, j'en tombe d'accord avec lui. Si, comme il semblerait, c'est aussi manière d'écarter toute recherche ultérieure sur les implications immanentes à cette vie

morale, je ne penserais que, malgré les justes critiques qu'il adresse à leurs systèmes, Kant, Scheler avaient une plus valable notion que M. Bloch des exigences d'une réflexion philosophique sur le problème moral.

L. P. Ricard.

Roger Lacombe, *La crise de la démocratie*. Paris, P. U. F., 1947, in-12°, 156 p.

Démocratie : forme idéale de gouvermenent. En théorie, oui ; mais les faits ne contredisent-ils pas la théorie ? En analysant les causes qui ont provoqué la crise de la démocratie, M. Lacombe montre, justement, à mon sens, qu'elles ne sont pas inhérentes à la formule démocratique elle-même. Les mêmes insuffisances, les mêmes vices peuvent atteindre n'importe quel autre régime. Reste cependant à trouver le moyen d'améliorer l'organisation gouvernementale démocratique. Paradoxalement, aux yeux de beaucoup sans doute, mais à juste titre je crois, M. Lacombe propose d'abord un renforcement du rôle des partis à l'intérieur de la vie de la Nation. Il réclame ensuite une division du travail législatif plus judicieuse, permettant aux techniciens d'avoir une efficence plus réelle dans la création des lois, une décentralisation des fonctions étatiques. Mais surtout il veut qu'à la démocratie politique s'ajoute une véritable démocratie ;il entend par là qu'il ne saurait y avoir de démocratie véritable sans socialisme économique. Sinon, la liberté promise à tous n'est qu'un mythe pour la masse des travailleurs. Enfin aux réformes de structure indispensables, il faut joindre un effort d'éducation de l'ensemble de la Nation. Pensant spécialement à la France, l'auteur n'a pas de peine à montrer que le manque d'esprit civique et véritablement démocratique est à la source des avatars de l'idée et de la réalité démocratiques.

Écrit sans passions, avec beaucoup d'objectivité, ce livre contient mille remarques fort pertinentes. J'accepterais, quant à moi, la plupart des idées de l'auteur. Cependant les pages relatives au socialisme économique me paraissent moins élaborées que les autres. Je vois bien que M. Lacombe ne confond pas socialisme et étatisme, qu'il affirme même la possibilité d'une survivance de l'artisanat dans une structure d'économie socialiste ; mais ce sont là affirmations dont il ne paraît pas qu'elles soient très sérieusement démontrées. Je reconnais d'ailleurs que le problème est complexe et que M. Lacombe l'a bien vu. Il est sans doute juste de penser avec lui que la suppression même théorique de toutes les contradictions enveloppées dans les conditions de l'existence humaine politique et économique est un idéal impossible à atteindre. De cette constatation, il y aurait à tirer toute une philosophie.

L. P. Ricard.

L. J. Colaneri et G. Gerente, *La dénonciation et les dénonciateurs*. Paris, P. U. F., 1948, in-8°, 197 p.

Étude psychologique et sociologique de la dénonciation et des dénonciateurs. Chez l'enfant d'abord. Trois causes président chez lui au réflexe de dénonciation ; elles marquent trois stades de son évolution. L'enfant rapporte, d'abord, du fait de sa constitution psychique qui l'oppose souvent aux impératifs de la société adulte ; ensuite, du fait d'une adaptation provisoire et incomplète aux règles de cette société ; enfin, du fait de l'obligation de se plier aux exigences vitales de son propre groupe, ou un peu plus tard, pour exalter l'Idéal d'une valeur supérieure qui se veut individuelle, mais qui reste sociale.

L'étude des formes de dénonciation existant chez l'adulte permet de retrouver l'équivalent, *mutatis mutandis*, de ces trois stades, dans la dénonciation asociale inconsciente et inintentionnelle, dans la dénonciation asociale, consciente et intentionnelle, et enfin dans la dénonciation sociale.

Quant à la moralité de la dénonciation, impossible de l'apprécier en soi ; elle réside tout entière dans la valeur de l'intention du dénonciateur.

L. P. R.

Louis Vialle, *Introduction à la vie imparfaite*. P. U. F., 1947, in-8° de 237 pp.

Croire en Dieu, en l'immortalité de l'âme, en la communication des consciences, en l'éternité... M. Vialle commence à comprendre que l'homme éprouve cette tentation et même qu'il y succombe. (L'être imparfait que nous sommes ne peut que souhaiter la perfection.) Mais sa froide raison s'empresse d'ajouter qu'à ce vœu rien ne correspond ; « L'absolu n'est qu'un mirage, un rêve, une illusion, explicable par les dispositions mentales que nous constatons dans l'homme (119). »

La métaphysique de M. Lavelle, l'existentialisme de K. Jaspers, ne peuvent convaincre l'auteur du contraire ; ils le confirment plutôt dans la conviction qu'il n'y a qu'irrationalisme en dehors de cette évidence à laquelle il se tient : si l'Absolu est, le non absolu n'est pas ; or nous (le non absolu) sommes. Donc l'Absolu n'est pas.

Tout ceci, serais-je incroyant, me semblerait assez simpliste. M. Vialle me permettra de préférer le soi-disant irrationalisme de Jaspers à ses « divertissements ».

L. P. Ricard.

S. van Mierlo, *La science, la raison et la foi*. Paris, P. U. F., 1948, in-8°, de 288 p.

Un peu de science écarte de Dieu, beaucoup de science y ramène, a-t-on dit. M. Van Mierlo en a fait personnellement l'expérience. Homme de sciences qu'inquiète le désarroi du monde contemporain,

il veut montrer à tous qu'il n'y a de salut que dans le retour à la foi en Celui qui a révélé aux hommes le grand commandement de l'amour. Physique, Chimie, Biologie, Psychologie, Réflexion philosophique orientent vers Lui, si l'amour de la Vérité seule, par delà tout égoïsme, anime notre recherche.

Pour n'être pas d'un philosophe ou d'un théologien professionnel (on le sent à plus d'une page), ce livre, sérieux au point de vue scientifique, n'en est pas moins un témoignage capable de faire réfléchir les hommes de bonne volonté.

L. P. RICARD.

Fritz-Joachim VON RINTELEN, *Dämonie des Willens* ; *eine geistesgeschichtlich-philosophische Untersuchung*. Verlag Kirchheim and., Co., GmbH. Mainz am Rhein, 1947, in-12°, 186 p.

Nous vivons dans le chaos. Est-ce hasard ? Non, mais le fruit nécessaire d'un long procès idéologique, dont M. von Rintelen entreprend l'étude. Au principal du mal, il y a l'idolâtrie du « Devenir » et du « Vouloir ». L'être et l'intelligence ont été relégués à l'arrière-plan, tenus pour rien. S'abandonner aux forces aveugles du dynamisme mécanique et biologique, exalter la toute puissance d'une volonté que ne guide aucune lumière, tel fut l'idéal vers lequel s'orienta l'Europe depuis deux siècles. Qui sème le vent, récolte la tempête. Triomphe de la quantité, de l'activisme, de l'irrationalisme, du scepticisme, de la contradiction et finalement de la force brutale et du pessimisme, voilà le résultat inévitable de cette « Dämonie des Willens ». Que cette expérience tragique serve au moins à nous rendre le sens des valeurs intellectuelles, de la contemplation, de la mesure, de la norme, de l'être enfin et de la véritable Transcendance... point d'autre voie de salut pour l'humanité. Ce livre est écrit avec conviction. Aucun doute qu'il diagnostique très exactement le mal dont nous souffrons. Peut-être manque-t-il tout de même un peu de sérénité, et par suite d'équilibre dans le jugement. Il est bien dans la manière allemande, amie des raccourcis massifs. L'effet en est puissant ; la valeur convainquante en est diminuée.

L. P. RICARD.

André WALTZ, *Essai sur la vie de chacun*. Paris P. U. F. 1948, in-8°, 216 p.

L'auteur de ce livre posthume est mort en 1935. Sans doute y eut-il mis plus de cohérence interne, s'il avait pu l'achever. Car il faut avouer que ces pages qui ne parlent que d'unité en ont elles-mêmes, paradoxalement, fort peu. L'individu, son génie créateur, sa vie mentale, sa relation à la communauté des êtres, sa vie religieuse, tels sont les thèmes sur lesquels s'exercent la réflexion du penseur autodidacte et certainement très méditatif que devait être M. Waltz.

Le témoignage qu'elle apporte sur sa personnalité constitue l'intérêt essentiel de son œuvre.

L. P. Ricard.

Yves de Montcheuil, *Malebranche et le Quiétisme.* Paris, Aubier, 1947, in-8°, 336 p.

Mis en cause par le P. Lamy dans la querelle de l'amour pur, Malebranche crut nécessaire, non de prendre parti, mais de préciser ses positions personnelles. Il le fit dans trois publications : « le traité de l'amour de Dieu » (1697), « trois lettres du P. Malebranche au P. Lamy bénédictin » (1699) et « Réponse générale » suivie d'un « Supplément à la lettre précédente » (1699-1700).

Cette intervention, trop négligée par les historiens de Malebranche, est soumise ici à l'étude la plus érudite. La cohérence interne de la doctrine malebranchienne en ressort avec évidence. A première vue, il peut paraître assez paradoxal d'affirmer que l'amour désintéressé de l'homme pour Dieu est fondé sur le désir du bonheur qui anime toutes ses démarches. C'est qu'on ne se situe pas dans la perspective métaphysique qui est celle de Malebranche. Pour lui, le plaisir dont il revendique fortement le rôle nécessaire dans le développement de toute activité humaine, naturelle et surnaturelle, n'est pas cet état rationnel et comme sans limites qu'on ne canalise que du dehors auquel songeaient ses adversaires, mais il est produit et voulu par Dieu pour des fins déterminées. Il a une place dans la série des moyens par lesquels Dieu gouverne le monde et le plie à ses desseins. Lorsqu'il est utilisé suivant les dispositions divines, il sert à mettre l'homme dans l'attitude que Dieu veut pour lui. Dans le plan divin, ce qui semble devoir river l'homme sur soi est en réalité le moyen de le faire sortir de soi à jamais. Car le plaisir nous jette en Dieu ; dès ce moment nous ne pensons plus qu'à Lui et l'appétit de la béatitude nous apparaît justement comme le moyen voulu par Dieu pour nous faire adhérer à Lui. Aimer Dieu de façon absolument désintéressée, c'est se complaire dans l'Ordre éternel qui fait la béatitude même de Dieu ; or dans cet ordre, il y a ce lien de dépendance de la créature par rapport à son créateur, qui ne peut se manifester subjectivement à la conscience humaine que sous la forme du désir de posséder cette plénitude d'être que l'adhésion à Dieu procure seule. Ce désir mis en nous par Dieu ne peut donc contredire à l'amour de Dieu ; il est dans l'Ordre. Le refuser serait au contraire une manifestation de suffisance et d'indépendance absolument opposée à l'amour de Dieu.

Il est bien regrettable que le P. de Montcheuil n'ait pas eu le temps d'achever son livre. Après une analyse si poussée. si sympathique des multiples aspects de l'argumentation de Malebranche, on eût aimé lire les réflexions qu'elles lui auraient suggérées. Il me semble qu'elles n'auraient pas manqué de mettre en lumière l'aspect assez intellec-

tualiste de la pensée malebranchienne. Elle qui était si peu de l'École et à qui, note le P. de Montcheuil, on l'a fait payer cher, reste cependant bien dans une certaine ligne de l'École. Pour comprendre ce qu'il y a en soi de plus subjectif et de plus personnel, ce désir du bonheur immanent à toute vie humaine, elle nous demande de le regarder du point de vue de Dieu et de le penser comme Dieu le pense.

L. P. RICARD.

P. FOULQUIÉ, *Traité élémentaire de Philosophie.* III, *Métaphysique.* Un grand vol. de 504 p., Paris, Les Éditions de l'École, 1947.

Un livre de P. Foulquié n'a pas besoin d'être présenté. Encore moins d'être loué, tant sont obvies et avérées ses qualités pédagogiques. Documentation, clarté d'exposition, élégance originale du style, justesse d'appréciation doctrinale : rien n'y manque. Ainsi que le remarque l'auteur de ce III[e] et dernier tome, le « Traité » qui totalise désormais « plus de deux mille grandes pages d'un texte souvent serré » se passerait sans peine du qualificatif « élémentaire » (p. 7).

Puisque *Métaphysique* n'a besoin ni d'être présenté ni d'être loué, contentons-nous de le critiquer un peu en tournant les pages.

Au sujet du concept d'être qui fonde l'*Ontologie* et assure la valeur absolue de la *Critique*, le P. Foulquié note à bon droit que nous le tirons aussi et surtout de ce qu'il y a de spirituel en notre expérience humaine. Mais ce n'est pas seulement un point de fait. C'est au fond une question de droit. Car si nous pouvons constituer une ontologie ayant valeur de certitude absolue c'est parce que les principes premiers de l'être un, vrai et bon ont une valeur de certitude absolue. Or, comment auraient-ils valeur pareille si le concept fondamental d'être ne la possédait pas ? C'est donc cette valeur essentielle absolue du concept d'être qu'il faut tout d'abord établir. Seule une réflexion approfondie sur les exigences de fait et de droit du *cogito* humain permet de l'établir. Saint Augustin, par exemple dans le *Contra Academicos* complété par le *De libero arbitrio* (l. II, chap. 1-15), saint Thomas à l'article 9 de la question I *de Veritate*, Descartes dans ses *Méditations*, M. Blondel dans sa dialectique de l'*Action*, Éd. Le Roy dans celle de la *pensée-action*... s'efforcèrent diversement d'établir cette valeur absolue de l'être et du connaître à partir du *cogito*. Ce qu'ils découvrirent en ce *cogito* de valeur spirituelle ou de perfection ontologique absolue leur permit d'avérer la vertu spéculative première, à la fois existentielle et essentielle de notre idée d'être. Cela fait, le développement des divers traités de métaphysique spéciale va de soi. La voie est ouverte notamment aux preuves certaines et efficaces de l'existence de Dieu. C'est cette dialectique menée à partir du *cogito* qui, seule, leur assure ce qu'elles requièrent de réflexion critique. Celles qui ne s'y appuieraient pas n'auraient qu'une portée verbale.

Est-ce trop demander au P. Foulquié que de l'inviter à considérer, en vue d'une nouvelle édition, cette dialectique d'immanence-transcendance sans laquelle ne peut s'établir ni la valeur réelle absolue de la notion d'être ni celle de notre idée de Dieu ? Je ne le pense pas. Succès oblige. Surtout, comme c'est le cas pour le *Traité* du P. Foulquié, quand ce succès est du meilleur aloi.

B. ROMEYER.

Éditions

The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne. Edited by A. A. LUCE and T. E. JESSOP. Volume I, *Philosophical Commentaries*, *Essay towards a New Theory of Vision*, *Theory of Vision Vindicated*, Edited by A. A. LUCE, Thomas Nelson and Sons Ltd, Edinburgh et rue Henri-Barbusse, Paris, Ve, un volume Royal 8° de 279 pages, prix relié : 30 sh.

Nous assistons actuellement à une renaissance de Berkeley. Depuis une vingtaine d'années livres et articles se sont multipliés, surtout en langue anglaise, qui nous contraignent de renoncer au portrait commode et simpliste que l'on se transmettait de confiance ; il est clair que Berkeley est tout autre chose qu'un idéaliste subjectiviste et sceptique. Mais il nous manquait encore une édition complète et vraiment critique de ses œuvres. En 1937 le Professeur T. E. JESSOP avait déjà réédité très soigneusement *The Principles of Human Knowledge* (Voir le *Supplément Bibliographique* des *Archives de Philosophie*, volume XIV, p. 37). Il a maintenant entrepris, en liaison avec ce fin connaisseur et ce partisan enthousiaste de Berkeley qu'est le Canon A. A. LUCE, cette édition tant désirée, et qui doit comprendre huit à neuf volumes.

Le premier volume, œuvre du Professeur Luce, commence par les *Philosophical Commentaries*. L'histoire de ces notes de jeunesse est curieuse, aussi mouvementée que celle des *Pensées* de Pascal. Le Professeur A. C. Fraser, qui découvrit le manuscrit, le publia sous le titre de *Commonplace Book* en 1871. Mais il ne sut pas découvrir que les cahiers du manuscrit avaient été intervertis à la reliure, et n'y vit qu'un recueil de notes prises au hasard et souvent inintelligibles. Dès 1905 Th. Lorenz, dans un article de l'*Archiv für Geschichte der Philosophie*, démontra l'erreur et dénonça à juste titre, dans l'édition de Fraser, un chaos désespéré. En 1930 parut une nouvelle édition, améliorée mais encore bien imparfaite, du Dr G. A. Johnston. Il fallut attendre 1944 pour avoir enfin satisfaction ; la magnifique *editio diplomatica* de Luce reproduisait très exactement tous les détails du manuscrit. C'est ce texte de 1944, légèrement amélioré par un nouvel examen du manuscrit, qui nous est maintenant présenté ; les notes explicatives de l'éditeur de 1944 ont été fortement résumées. Le nouveau titre *Philosophical Commentaries* répond mieux au contenu ; il s'agit en effet de

commentaires sur la démonstration de l'immatérialisme, que Berkeley avait déjà découverte et peut-être même rédigée. Ces notes de 1707-1708 préparent l'*Essay towards a New Theory of Vision* de 1709 et, dans la seconde partie, les *Principles of Human Knowledge de* 1710.

Pour l'*Essay towards a New Theory of Vision* le Dr Luce suit la dernière édition de Berkeley (1732) en indiquant les variantes, d'ailleurs peu importantes, des éditions précédentes. Il donne à la suite *The Theory Vision or Visual Language showing the Immediate Presence and Providence of a Deity Vindicated and Explained*, (1733) qu'on ne doit jamais séparer de l'ouvrage précédent dont il expose la doctrine d'une nouvelle manière.

Par son contenu et sa présentation, en ces temps de crise, ce premier volume fait souhaiter que la suite vienne vite. Déjà nous avons des textes capitaux. Les *Philosophical Commentaries*, enfin intelligibles, devront désormais constituer la base de toute étude sérieuse de Berkeley. On verra avec quelle vigueur il a établi, dès sa jeunesse, les thèmes essentiels de sa philosophie. Dans son Introduction à l'*Essay* le Dr Luce insiste sur l'accord entre cet ouvrage et les *Principles* de 1710, comme il a insisté ailleurs sur la continuité de l'œuvre totale. Mais il faut renvoyer là-dessus à son excellent petit livre *Berkeley's Immaterialism*, paru, aussi chez Thomas Nelson, en 1945, et à ses articles du *Mind* en 1935, 1937, 1940 et 1941. Voilà qui obligera, très heureusement, à revoir interprétations et traductions, même si nous n'adoptons pas, comme le souhaite le Dr Luce, la philosophie du très sympathique évêque de Cloyne.

M. Régnier.

S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi, *Opera omnia*. Volumen I continens opera quae prior et Abbas Beccensis composuit. Ad fidem codicum recensuit F. S. Schmit, O. S. B., Seccovii, 1938, in-8° de x-290 p. et 4 phototypes.

Présentons enfin ce tome I de l'édition critique des œuvres de saint Anselme, entreprise par le R. P. Schmitt. L'édition en comprendra cinq, ainsi constitués : I, Œuvres du prieur et abbé du Bec ; II, Œuvres de l'archevêque de Cantorbéry ; III, Méditations ou Prières avec les Lettres d'Anselme prieur et abbé ; IV, Les Lettres de l'archevêque ; V, Fragment, apocryphes, plan introductif de l'édition et tables.

En se chargeant d'éditer les *Méditations* ou *Prières*, dom André Wilmart moine de Farnborough apporte à dom Schmitt une aide de tout premier ordre.

Nous apprenons, par le Supplément littéraire du *Times* du 13 novembre 1948, qu'après la destruction des exemplaires du tome I édité à l'abbaye de Seckau en Tchécoslovaquie, la Maison Morrison d'Édimbourg a pris en charge l'édition tout entière. Le volume I a été, par ses soins, réimprimé photographiquement. Dom Schmitt, qui avait

réussi à passer à Rome, y a poursuivi son œuvre. Le tome II y a été imprimé, de même le tome III. Ces trois premiers volumes se trouvent d'ores et déjà mis en vente par les éditeurs d'Édimbourg. Avec les volumes IV et V en préparation sera donc achevée la grande œuvre de l'édition critique des écrits anselmiens. C'est un réconfort pour les amants du beau travail intellectuel et religieux, singulièrement pour ceux qui savent apprécier à sa valeur une page d'Anselme du Bec et de Cantorbéry, de constater ainsi que la flamme n'est pas éteinte. Sûr que son labeur ne sera pas perdu, dom Schmitt peut s'y livrer de toute son âme.

En attendant qu'il soit terminé et que paraisse l'introduction générale où le savant éditeur s'expliquera sur l'économie de son travail, c'est d'après son *Ad Lectorem* et l'exécution du tome I qu'il faut en juger. Le contenu des volumes et leur numéro d'ordre ont été déterminés tout ensemble par la date des écrits, le sujet traité, le genre littéraire adopté. Dom Schmitt souligne lui-même la sobriété voulue de l'appa-rat critique : il en a écarté tout ce qui n'était pas nécessaire à l'établis-sement du texte, s'en tenant, autant que possible, aux manuscrits les meilleurs et les plus anciens. Son dessein n'a pas été d'écrire l'histoire du texte anselmien, l'estimant peu désirée. A celui pourtant qui vou-drait, au sujet du tome I, étudier la tradition manuscrite, dom Schmitt livre des références (p. VIII). Les premières rédactions d'Anselme en personne, qui existent pour presque toutes les œuvres, ont été soulignées typographiquement et par leur place dans l'apparat. Quant aux sources, dont la principale est saint Augustin, dom Schmitt ne prétend pas les avoir relevées toutes. Saint Anselme ne cite littéralement que lorsqu'il déclare citer ainsi : ce qui est rare. En reproduisant les textes originaux dans leur teneur littérale l'éditeur érudit invite le lecteur à discerner ce que devient, repensée par Anselme, la pensée d'Augustin, de Boèce ou encore de tel autre. C'est en orthographe moderne que le texte même est imprimé.

Voici la table des matières, du tome 1 : *Monologion* p. I ; *Proslogion*, avec ses appendices, p. 89 ; *De grammatico*, p. 141 ; *De veritate*, p. 169 ; *De libertate arbitrii*, p. 201 ; *De casu diaboli*, p. 227 ; *Epistolae de incar-natione verbi prior recensio*, p. 277.

B. ROMEYER.

JOANNIS A SANCTO THOMA. *Cursus theologicus*. Tomus IV, faciculus II. Desclée et Socii, Parisiis-Tornaci-Romae, MCMXLVI.

Malgré la difficulté des temps, l'éditeur Desclée poursuit sa splen-dide édition des œuvres de Jean de Saint-Thomas. Le présent fasci-cule II du tome IV contient 440 pages grand in-quarto. Chaque page est normalement divisée en deux colonnes. Très beau papier que l'on aime à sentir résister en coupant les pages. Impression parfaite et qui donne envie de lire. Le fascicule I contiendra une *Praefatio*, le fascicule III

un *de Angelis* et un *de Opere sex dierum*. Alors, sans doute, aurons-nous les tables du tome IV.

Très important, le fascicule II traite du de *Trinitate* et de la *Création*. A son habitude, le grand commentateur de saint Thomas y explique, développe et défend la doctrine aimée de son glorieux confrère et maître. Souvent il réfute Vazquez et assez souvent Suarez, mais sans violence de plume. Combien son latin se lit facilement et combien sa pensée tout entière appliquée au commentaire traditionnel est aisée à suivre, je l'ai pu constater à nouveau en parcourant le présent fascicule. Comme les autres grands théologiens et philosophes du XVIIe siècle, Jean de saint Thomas mérite d'être lu tant pour sa valeur propre de commentateur de saint Thomas que du point de vue de l'histoire doctrinale de la Scolastique. La présente édition poursuivie par Desclée y invite magnifiquement.

B. ROMEYER.

Anselm STOLZ, *Anselm von Canterbury*, in-8° relié de 335 p., Verlag Kösel Pustet, München.

Le R. P. Stolz, dont la compétence est bien connue, nous livre dans ce beau livre la traduction en allemand des ouvrages suivants de saint Anselme de Cantorbéry : *Monologion*, *Proslogion*, *Cur Deus Homo*, *Prières et Méditations*. Une excellente introduction prépare le lecteur à profiter au mieux des belles et bienfaisantes pages du Père de la Scolastique.

B. R.

TABLE DES MATIÈRES

Imprimé par A. TAFFIN-LEFORT, à Lille (France). — 136-12-48.
Imprimé en France.